بنیاد حکمت اسلامی صدرا

صدر الدين محمد الشيرازي

ملاصدرا

(۹۷۹-۱۰۵۰ هـ.ق)

المظاهر الإلهية

في أسرار العلوم الكمالية

تصحیح، تحقیق و مقدمه

سید محمد خامنه‌ای

بسم الله الرحمن الرحيم

بنیاد حکمت اسلامی صدرا

صدر الدین محمد الشیرازی
ملاصدرا
(۹۷۹-۱۰۵۰ هـ.ق)

المظاهر الالهية
في اسرار العلوم الكمالية

تصحیح، تحقیق و مقدمه
سید محمد خامنه ای

بنياد حکمت اسلامی صدرا

المظاهر الإلهيّة في اسرار العلوم الكماليّة

تألیف: صدرالدّین محمّد شیرازی(ملاصدرا)

تصحیح، تحقیق و مقدمه: سید محمد خامنه‌ای

چاپ اول، بهار ۱۳۷۸، ۲۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی ضلع شمالی مصلای بزرگ تهران،
مجتمع امام خمینی(ره)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
ستاد برگزاری همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین(ره)
صندوق پستی: ۱۵۸۷۵/۶۹۱۹، تلفن: ۲ و ۸۱۵۳۴۸۱، دورنگار: ۸۸۳۱۸۱۷
Email: Mullasadra@www.dci.co.ir home page:www.mullasadra.org

ISBN 964 - 92244 - ...

بسم‌الله الحکیم العلیم

الحمدلله الذي خلق الخلق بقدرته الفائقة، و دبّر الأمر بحکمته المتعالية، و أنار العقول بشواهده الربوبيّة، و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلاّ هو. و خير الصلاه و السلام و أفضل التحيّات علي سيّد الأنبياء و معلّم الحکماء محمّد المصطفی ﷺ و علی أهل بيته المعصومين و صحبه الصالحين وارثي الحکمة العرشية و مَشاهد المظاهر الإلهية.

از دیرباز، سرزمین ایران گاهوارهٔ تمدن و قلمرو علم و حکمت بود که ظهور و طلوع آیین مقدس اسلام و تعالیم آزادیبخش و آزاده پرور آن، به این تمدن بالندهٔ بشری چهرهٔ بهتر و جمال بیشتر بخشید و در فروغ آن، درخت کهنسال حکمت و دانش برگ و بار تازه یافت و میوهٔ حیاتبخش و سعادتساز خود را به همهٔ جهانیان ارزانی داشت.

تاریخ تمدن بشری گواهی می‌دهد که همواره رشد و توسعهٔ علمی و فرهنگی و پویایی و شکوفایی فلسفه و علم و هنر و درخشش استعدادها همراه و در سایهٔ آزادی و از برکات استقلال بوده است؛ از اینرو پدیدهٔ بینظیر تاریخ معاصر، یعنی انقلاب پُرشکوه و کبیر اسلامی ایران، که آزادی و آزادگی را به این ملّت باز گردانید و افتخار استقلال و سرافرازی را نصیب این ملّت کرد، همزمان، به رشد و حرکت علمی و توسعهٔ فرهنگی نیز یاری بسیار نمود. بدین لحاظ است که همایشهای پژوهشی فراوانی در این مدت برپا گردید و زمینه‌های مساعدی برای تحقیقات علمی و فلسفی و تصحیح و تهذیب و معرفی میراثهای کهن فرهنگی و تألیف کتب و ارائهٔ مقالات تحقیقی

فراهم آمد.

یکی دیگر از عوامل مؤثر این شکوفایی و حرکت پرشتاب فلسفه و علم در ایران، شخصیت بیمثال بنیانگذار فقید جمهوری اسلامی ایران، حضرت آیت‌الله العظمیٰ امام خمینی‌ﷺ بود که حاکمی حکیم و رهبری عارف و فرزانه، و فقیه و حقوقدانی برجسته بشمار می‌رفت؛ و این پدیده، یکبار دیگر اهمیت نقش حکمت و دانش رهبران را در حُسن اداره جامعه به اثبات رساند.

در کنار تحولات اجتماعی گستردهٔ دو دهه گذشتهٔ ایران ـ که سبب فراهم آمدن زمینهٔ تحقیق و نشر دانش و بویژه علوم انسانی شد ـ کوشش به عمل آمد تا غبار فراموشی از چهرهٔ بسیاری از بزرگان حکمت و دانش زدوده شود و علما و حکما و عرفا و شعرای بزرگ اسلامی و ایرانی در سایهٔ همایشهایی کوچک یا بزرگ به جامعهٔ ملی و بشری معرفی گردند.

در این میان ضرورت اقتضا داشت که شخصیت بزرگ و بیهمتایی همچون حکیم صدرالدّین محمّد شیرازی ملقب به «صدرالمتألهین» و مشهور به «ملاصدرا» نیز ـ که فیلسوف، قرآن شناس، مفسر، علامهٔ حدیث‌شناس و محدّث بزرگ اسلامی در قرن دهم و یازدهم هجری است ـ به جهانیان شناسانده شود و آثار بیمانند او با کاملترین و بهترین صورت تصحیح و مقدمه‌نگاری و پاورقی نویسی و ویرایش گردد و با چاپی شایسته در دسترس مشتاقان حکمت و تفسیر و حدیث و معارف اسلامی و بشری قرار گیرد.

❁ ❁ ❁

اهداف عالیهٔ فرهنگی و علمی و فرمان مقام معظم رهبری جمهوری اسلامی ایران، حضرت آیت‌الله سیّد علی خامنه‌ای - دام ظله - بدین ضرورت جامهٔ عمل پوشانید و ستادی برای برگزاری همایش جهانی بزرگداشت حکیم نامور، ملاصدرا برپا گردید و گروههای بسیاری با شرکت اساتید حوزه و دانشگاه در رشته‌های فلسفه و منطق و حدیث و تفسیر گرد هم آمدند و در کنار دهها فعالیت سازنده، مانند نشر مجلهٔ فلسفی، ارتباط با محافل علمی جهان از راه شبکه‌های رایانه‌ای، انجام امور هنری، فراخوان مقالات در سطح جهان و چاپ و نشر آنها، ترجمه و معرفی کتب آن حکیم به زبانهای مشهور بیگانه و ترجمهٔ آن به زبان فارسی، و بسیاری کارهای ضروری دیگر برای برگزاری باشکوه و اثربخش این همایش، به کار تصحیح انتقادی کتب و رسائل صدرالمتألهین نیز اهتمام شد.

امتیازهای تصحیح انتقادی این ستاد در چند عنوان خلاصه می‌شود:

۱ . این کار با رعایت اصول تصحیح انتقادی و سازواره‌ای دقیق انجام گردیده است؛ اصولی که آیین نامه آن در همایشی کوچک به وسیلهٔ همین ستاد و با شرکت متخصصان و استادان تهیه شد، و می‌توان آن را معیار (استاندارد) تصحیح در کشور شمرد که با وجود کارایی لازم از شیوه‌های غربی نیز پیروی نکرده است.

۲ . مایهٔ تصحیح متون در میان صدها جلد نسخهٔ خطی از بهترین و معتبرترین نسخ خطی فراهم گردیده است که برخی بخط خود مؤلف یا بازماندگان او یا با تصحیح و مقابلهٔ آنها بوده، و برخی از این نسخ حتی در فهرستهای چاپ شدهٔ کتابخانه‌های عمومی هم دیده نشده و از طریق کتابخانه‌های شخصی بدست آمده است. در مرحلهٔ بعد، کار نسخه شناسی و درجه بندی و ارزیابی این نسخ در جلساتی بتوسط کارشناسان فنّ به انجام رسید.

۳ . کوشش شده است روش تصحیح، علامتگذاری، نوع و قلم حروف، کاغذ و قطع و جلد و صحافی تمام کتب و آثار این حکیم هماهنگ و به یک شکل باشد.

به این مرحله بیش از حدّ معمول تکیه شده است؛ و راجع به خصوصیات ظاهری کتب، مانند قطع و صفحه‌بندی و آرایش و جلد، و بویژه دربارهٔ گزینش حروف دقت بسیار گردیده، و با نظر کارشناسان امور چاپ و نشر کتاب، مدتی نسبتاً دراز بررسی به عمل آمده تا سرانجام حروف کنونی و سایر مشخصات کتاب حاضر به تصویب و اجرا رسیده است.

٤ . ویراستاری یکی از امتیازات دوره معاصر است که این ستاد تلاش کرده است آن را بنحو شایسته‌ای سازمان دهد و با هماهنگی نزدیک با مصحّحان محترم به انجام رساند: کتب وآثار مذکور پس از انجام تصحیح بتوسط محققان و اساتید حوزه و دانشگاه از صافی دو ویراستاری گذشته است، یکی ویرایش ادبی و دیگری علمی؛ که برای هماهنگ شدن روش کار در این زمینه نیز همایشی با شرکت متخصصان تشکیل شد تا بهترین، دقیقترین و سریعترین روشها فراهم وتدوین و تصویب و عملی گردد. البته در موارد معدودی بین ویراستاران ومصحّحان محترم در گزینش صحیحترین واژه یا عبارت اختلاف نظر وجود داشته که در چنین مواردی نظر مصحّح اعمال شده است.

۵ . نکتهٔ دیگری که در تصحیح و طبع و نشر کتب علمی در ایران تازگی دارد، تکیه بر فارسی

بودنِ مقدمه و پاورقی‌هاست. که نزد تمام ملل دیگر نیز معمولاً ملاک انتخاب زبان مقدمه و پاورقیها، زبان ملّی کشور است نه زبان کتاب، هر چند نویسندهٔ کتاب آن را به غیر زبان ملّی خود نوشته باشد. و بدور از تعصبهای زبانی و ملّی، این یک روش منطقی و قابل قبول بود که در عمل مورد پذیرش قرار گرفت.

جز این نکته که شیوه همگانی ملل بوده است، در بیشتر شیوه‌های تصحیح تلاش شده است که روشهای مورد نظر ابتکاری ما تابع سنن مذهبی و ملّی باشد و از تقلید بی‌منطق دیگران پرهیز شود؛ از اینرو شیوهٔ تصحیح و درج پاورقیهای مربوط به نسخه بدلها نیز یک روش مستقل و دور از تقلید است.

٦ . تعداد نسخی که پایهٔ تصحیح قرار گرفته‌اند ده نسخه از بهترین و معتبرترینها بوده و ذکر نسخ دیگر ضرورت نداشته است؛ و در صورتی که تعداد نسخ موجود کمتر از ده عدد بوده، به مقدار موجود توجه شده است.

* * *

این ستاد خوشوقت است که می‌تواند با عرضهٔ کتب فلسفی، منطقی، قرآنی و حدیث حکیم عالیقدر صدرالمتألهین شیرازی، وی را به بهترین و کاملترین صورت ممکن و بشکلی بیسابقه به اندیشمندان و محققان جهان و ایران ـ ضمن معرفی برکات اسلام و خدمات دانشمندان ایرانی به حکمت، علم و تمدن جهان ـ بشناساند و گامی هر چند کوتاه در این میدان وسیع بردارد؛ و ضمن سپاس از توفیقات ربّانی، امیدوار است که این خدمت ناچیز، مرضی خداوند متعال و مقبول حضرت صاحب الأمر (علیه‌السلام) و پسند اهل نظر باشد ـ إن شاءاللّه تعالی.

ستاد برگزاری همایش جهانی

بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین(ره)

فهرست مطالب

مقدّمة مصحّح

بسم الله الحکیم العلیم

حکمت و فلسفه

می‌توان **فلسفه** را ـ که «حکمت» نیز نامیده می‌شود ـ همان «معرفت» و شناخت بشری از هستیها دانست، و تقریباً در تمام تعریفهایی که از فلسفه یا حکمت شده است عنصر «علم به اعیان موجودات» یا «معرفت به موجود» آمده است ـ اگر چه در عناصر دیگر با هم برابر نیستند ـ؛ زیرا فلسفه و حکمت چیزی جز راه بردن اندیشهٔ انسان برای شناخت جهان هستی نمی‌باشد، و فرقی که در اینجا هست در عمق بینشهاست، زیرا یکی با آن «**اعیان موجودات**» را «**علی ما هي علیه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشريّة**»[1] می‌خواهد، و دیگری آن را «**معرفت وجود حق تعالی**» می‌داند و اشیاء و اعیان دیگر را ـ که اظلال وجود حقّند ـ درسایهٔ ذات و صفات الهی می‌جوید.

در بینشی برتر، فلسفه یا حکمت نه تنها شناخت خداوند حق متعال یا وجود یا موجودات این جهان، که «کمال ثانی» ـ متمم کمال طبیعی ـ برای فیلسوف است؛ کمالی روحی و فکری از معرفت به حقایق موجودات بدست می‌آورد و نظامی همچون نظام

---

۱) شناخت عین موجودات آنگونه که در نفس الأمر هست، باندازهٔ توان بشری.

آفرینش در درون خود می‌سازد و «عالمی صغیر» در درون «عالم کبیر» بر پا می‌کند، که انباز و هماورد و همراه و هماهنگ او در صحنه هستی است. از اینجاست که می‌توان گفت که تعریف فلسفه نیز مانند دیگر مسائل جهان انسانی، معمّا گونه و در پرده‌ای از ابهام قرار دارد و «هر کسی از ظن خود» چیزی دربارهٔ آن می‌گوید.

صدرالمتألهین در این کتاب ـ که مقدمهٔ آن را می‌خوانیم ـ بجای فلسفه، لفظ «حکمت» را بکار می‌برد و آن را **«معرفت ذات حقّ و مرتبهٔ وجود او و شناخت صفات و افعالش»**[1] تعریف می‌کند، که شناخت کیفیت وجود و صدور موجودات دیگر نیز از آن بدست می‌آید؛ ولی در کتابهای دیگر خود تعریف از حکمت و فلسفه را بگونه‌ای دیگر آورده است: یکجا آن را «**استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين... بقدر الوسع الإنساني ...**»[2]، و در جای دیگر: «**نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشريّة يحصل التشّبه بالبارئ ـ تعالى ـ ...**»[3] تعریف می‌کند، و در جای دیگر آن را همان «علم الهی» می‌داند که جز به شناخت اصل هستی یا «**موجود مطلق**» و عوارض ذاتیهٔ آن نمی‌پردازد.[4]

همچنانکه دیدیم، «فلسفه» و «حکمت» را تسامحاً مترادف و به یک معنا بکار

---

۱) «الحكمة، التي هي معرفة ذات الحقّ الأول و مرتبة وجوده و معرفة صفاته و أفعاله و أنّها كيف صدرت منه الموجودات في البدو و العود...». (**المظاهر الإلهيّة**)

۲) **الأسفار الأربعة**، ج ۱، ص ۲۰

۳) همان.

۴) همان، ص ۲۴. تعریف فلسفه نیز حسب دو بینش مکتب اشراقی و مشائی با یکدیگر فرق می‌کند. حکمای اشراقی آن را انطباق عالم صغیر با عالم کبیر می‌دانستند: «**صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني**» و از فیثاغورس نقل شده که فیلسوفی که درباره کوسموس (Cosmos) تأمل می‌نماید در روح خود کوسموس می‌شود. گاهی حکمت را همان «تشبه به خدا» تعریف می‌نمودند. (ر.ک: **تاریخ فلسفهٔ یونان**، گاتری، ج ۲، ص ۱۱۸، (فارسی).

می‌برند و ملاصدرا نیز آن را گاهی «فلسفه» و گاهی حکمت نامیده است، امّا با تأمل می‌توان میان آن دو جداییها یافت. لفظ فلسفه، مصدر مجعول یا اسمی است مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلوسوفیا» (بمعنای دوستدار حکمت)؛ و «حکمت» در زبان عرب بمعنای اتقان در عمل و باز داشتن از کجروی است، و در اصطلاح، به دانش خاص ـ فلسفه ـ گفته می‌شود، زیرا فلسفهٔ واقعی بازدارندهٔ انسان از تاریکی جهل و کجروی و گمراهی است.[1]

با این اعتبار در حکمت، دو عنصر علم و عمل (یا پندار و کردار) هر دو، نهفته است؛ علم برای عمل و یک زندگانی انسانی، و عمل برای صیقل دادن دل و جان، و شناخت بهتر خود و جهان و آفریدگار آن.

از آنرو که در حکمت، اتقان و استواری نهفته است، نمی‌توان به هر اندیشه و شناخت زودگذر و هر برداشت و بینش بیپایه و سست بنیاد نام حکمت داد، یا هر رفتار پر خطا و خطر را حکیمانه و حکمت‌آمیز دانست، و این همان فرق میان نام حکمت با فلسفه است. بنابراین نکته، ما نیز نام حکمت را بر لفظ فلسفه برمی‌گزینیم و برآنیم که در ایران باستان نیز براین دانش، نامی هم‌ارز حکمت می‌داده‌اند، همان که بعدها در یونانی به کلمهٔ «سوفیا» برگشته و ترجمه شده است.[2]

خاستگاه حکمت

برای یافتن ریشهٔ تاریخی حکمت ـ یا همان تاریخ فلسفه ـ دو دسته منابع وجود

---

۱) برای دیدن تعاریف حکمت ر.ک: **الأسفار الأربعة**، ج ۳، ص ۵۱۴، و ج ٤، ص ۱۱٦.

۲) ممکن است نام پارسی آن «جاویدان خرد» و یا مانند و نزدیک به آن بوده، ولی شیخ‌اشراق از آن به «خمیرهٔ ازلی»، و ملاصدرا به «شعلهٔ ملکوتی» تعبیر می‌کند، که مقصود همان حکمت دیرینهٔ ایرانی است.

دارد: اول، منابع دینی، مانند کتب آسمانی و گفتار بزرگان دین و حکمت. دوم، تواریخ معروف و باستانشناسی و منابع علمی دیگر.

اگر از برخی نوشتارهای متعصبانه‌ای که در دو سه قرن اخیر در اروپا و غرب نوشته شده بگذریم، که کوشش بر آن داشته‌اند که فلسفه را زاییدهٔ یونان بدانند و آن را جوششی معجزه‌آسا یا حتی معجزه‌ای تاریخی وانمود نمایند، تمام مدارک معتبر و نیمه معتبر نشان می‌دهد که حکمت و فلسفه ـ حتی بمعنای عام آن (که شامل تمام علوم اصلی مانند ریاضیات، نجوم، پزشکی و علوم طبیعی می‌شود) ـ پیشینه‌ای بسیار قدیم و ریشه‌ای دیرینه در تاریخ بشر دارند.

کتب آسمانی و ادیان و ادبیات دینی می‌گویند که حکمت و علوم و فنون، در حدّ نیازهای اولیهٔ بشر، همراه با پیامبران بدست بشر رسیده است. روایات دینی گویای آن است که آموزگار نخستین بشر، آدم و نوادگان او ـ همچون ادریس و برخی دیگر ـ بوده‌اند و هرمس که پدر فلسفه نامیده شده همان ادریس پیامبر است.

قرآن مجید، آدم ابوالبشر را دانش‌آموزی معرفی می‌کند که در پیشگاه معلم نخستین ـ یعنی خداوند متعال ـ درس «اسماء» را فراگرفته است و در آیه: ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الأسماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ...﴾ [1]

صریحاً بیان می‌کند که آدم، رموز اصلی معرفت و کلید علم و حکمت (یا چیزی بسیار مهم و سرنوشتساز) را در آغاز خلقت خود، از پروردگار متعال آموخته و فراگرفته و بسبب آن دانش، بر فرشتگان برتری و سروری یافته و در آزمایش سرافراز گردیده است.

این حقیقت همواره در میان حکما و علما و مورخان مسلمان معروف و مسلّم بوده و برخی مانند ابوحاتم رازی کتاب **أعلام النبوة** را برای اثبات آن نوشته‌اند. از جمله

---

۱) سورهٔ بقره، آیه ۳۱ (و به آدم همهٔ اسماء را آموخت، سپس آنها را به ملائکه نشان داد...)

سهروردی شیخ اشراق در مقدمهٔ کتاب **حکمة الإشراق** در این باره می‌گوید: گمان مبرید که حکمت پیش از پیشینیان نبوده، بلکه جهان هرگز از حکمت و حکیم خالی نبوده و نخواهد بود:

و لا تظنّ أنّ الحكمة في هذه المدة القريبة كانت، لاغير؛ بل العالَم ما خلا قطّ عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البيّنات، و هو خليفة اللّه في أرضه؛ و هكذا يكون، ما دامت السماوات و الأرض. و الاختلاف بين متقدّمي الحكماء و متأخّريهم إنّما هو في الألفاظ و اختلاف عاداتهم في التصريح و التعريض...[1]

و نیز مورخی مشهور در این باره چنین می‌گوید:

اختلف علماء الأمم في أول من تكلّم في الحكمة و أركانها من الرياضة والمنطق و الطبيعي و الإلهي؛ و كل فرقة ذكرت الأوّل عندها، و ليس ذلك هو الأوّل في الحقيقة. و لمّا أُمعن الناظرون النظر، رأوا أنّ ذلك كان «نبوة» أُنزلت على ادريس، و كلّ الأوائل المذكورة عند العالم نوّعاهم من قول تلاميذه، أو تلاميذ تلاميذه... .[2]

در تأیید این مدّعا و برای گریز از تطویل به گفتاری از صدرالمتألهین بسنده می‌کنیم. وی در این باره چنین می‌گوید:

اعلم انّ الحكمة نشأت أولاً من آدم صفي اللّه، و عن ذريّته شيث و هرمس ـ أعني إدريس ـ و عن نوح؛ لأنّ العالَم ما خلا قطّ عن شخص يقوم به علم التوحيد و المعاد و أنّ هرمس الأعظم هو الذي نشرها في الأقاليم و البلاد،

۱) حکمة الاشراق، شهاب الدین سهروردی، ص ۱۱.

۲) تاریخ الحکماء، قفطی، ص ۱.

و أظهرها و أفاضها على العباد، و هو أبوالحكماء و علّامة العلماء؛ أشركنا اللّه في صالح دعائه. و أمّا الروم و يونان، فلم يكن الحكمة فيهم قديمة، و إنّما كانت علومهم أولاً الخطب و الرسائل و النجوم و الأشعار...[1]

و در جای دیگری می‌گوید:

و أمّا الروم و يونان، فلم يكن الحكمة فيهم قديمة ... حتّى بعث إبراهيم ـ عليه السلام ـ و علّمهم علم التوحيد. و ذكر في التاريخ أنّ أوّل من تفلسف منهم [أي اليونانيّين] ثالس الملطي و لهم سمّيت الفلسفة [فلسفة]؛ و كان قد تفلسف بمصر و قدم الى ملطيّة و هو شيخ كبير نشر حكمته ... و كان بعده أنكساغورس الملطي و أنكسيمانس الملطي، ثمّ نشأ بعد هؤلاء أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطن ...

فإنّ أولئك الأساطين من أعاظم الحكماء الأولين، المقتبسين أنوار علومهم من مشكاة نبوّة الأنبياء الماضين و أهل السفارة الإلهيين كهرمس ـ المسمى بـ «والد الحكماء» ـ و ثالس و أنكسيمانس و آغاثاذيمون و أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط...[2]

بنابر آنچه گذشت، حکمت همزاد بشر است و عمری بدرازای عمر بشر دارد؛ نکتهٔ مهم آنکه می‌توان دانست که تعریف بشر از حکمت جدا نیست، بشر بدون حکمت نمی‌تواند و نباید زندگی کند.

* * *

دستهٔ دوم از منابع و مدارک فلسفهٔ باستانی و تاریخ آن، کتب تاریخ و مدارک

---

۱) رسالة في الحدوث، ملّاصدرا، ص ۱۵۳.

۲) همان، ص ۱۵۳-۱۵٤.

علمی و باستانشناسی است. این منابع را می‌توان بر دو دسته تقسیم نمود: یکی تواریخی که پیش از مسیح یا چند قرن پس از آن نوشته شده است، مانند هرودوتوس (هرودوت) و گزنفون و توسیدید و... . دیگر کتب معاصرین غربی و یا نزدیک به قرن حاضر و کتابهایی که بنام تاریخ فلسفه یا تاریخ فلاسفه نوشته‌اند.

مدارک قدیمی، و حتی نوشتهٔ برخی از محققان غربی معاصر که غرضورزی نداشته‌اند، همه منصفانه از حقایق تاریخی سخن گفته و ثابت نموده‌اند که پیش از آنکه در سرزمین یونان چیزی بنام فلسفه و علوم دیگر وجود داشته باشد در مشرق (ایران و بابل) و مصر و لبنان (فنیقیه) و حتی جزایر سیسیل (صقلیه) و کِرِت، تمدنی پر فروغ پرتوافکن بوده و فلسفه و علومی همچون نجوم و ریاضیات و فیزیک وجود داشته است.

امّا در این میان، گروهی از مورخان فلسفه و تاریخ علوم نیز هستند که هریک بگونه‌ای کوشش دارند حقایق تاریخی را مسخ کنند و چنین وانمود سازند که جهان، دورانی دراز در تاریکی جهل و در باتلاق توحّش فرو رفته بوده تا آنکه ناگهان معجزه‌ای روی داده و در نقطه‌ای از جهان ـ یعنی یونان (و در واقع در اروپا) ـ گروهی نابغه پدید آمده‌اند که چهرهٔ جهان را بکلی دگرگون ساخته و برای نخستین بار پایه‌های فلسفه و علوم دیگر را بنیاد نهاده و کاخ عظیم حکمت و دانش را بنا کرده و تمدن را به بشریت هدیه نموده‌اند.

از اینرو شایسته می‌دانیم که در اینجا گوشه‌ای از بررسی و نگاه خود را بر این پدیده تاریخ نویسی بیندازیم و به کار کسانی که دیده بر حقایق تاریخی می‌بندند و پسند خاطر و خواستهٔ دل خود را، بجای واقعیات جهان بر می‌گزینند، بپردازیم.

همانگونه که گفتیم، این دسته برغم مدارک تاریخی بسیار، اصرار بر آن دارند که حکمت و دانش همه از یونان برخاسته و یونان وامدار ملّت یا تمدّنی دیگر نیست؛ و در

پاسخ و حل این مشکل که «چگونه آن انفجار ناگهانی علم و حکمت با آن عرض و عمق در شهر آتن یا سرزمین کوچک یونان و در میان جماعتی اندک روی داده؟» می‌گویند که نبوغ و استعداد شگرف آن مردم چنین ثمری داشته است.

این برداشت و پدیدهٔ تاریخ نویسی را، که می‌توان یک نهضت مسخ تاریخ دانست، بیشتر از قرن اخیر در اروپا آغاز شد؛ آنجا که سیاستهای جهانگیری و استثماری برخی از حکومتهای اروپایی و حضور آنان در شرق دور و نزدیک و میانه، آنان را با تمدنها و فرهنگهای دیرینه و ژرفی همچون ایران و هند و چین و مصر و بابل آشنا ساخت و پذیرش این تمدنهای دیرینه برای مللی که نو کیسهٔ تمدن بودند، بمعنای شکست در عرصهٔ فرهنگ و تمدنها بود. از اینرو به نوشته و گفتهٔ مورخان پیشین اروپایی و برخی از شرق شناسان و محققان بی‌تعصب پشت کردند، ولی چون جای انکار آن تمدنهای باستانی مشرق نبود، کوشیدند تا ثابت کنند که یونان گهواره همه تمدنهاست و ملل مشرق، همه در حکمت و علوم، فرزندان و وارثان فلاسفه و دانشمندان یونانی می‌باشند.

یکی از مورخان این گروه در کتابی که دربارهٔ فلسفهٔ یونان نگاشته چنین می‌نویسد:

> ... در زمان شکوفا شدن مدنیّت اسکندریه ... این عقیده میان مردمان منتشر گشته بود که «**خاستگاه فلسفه یونان، مشرق زمین است**». نومینوس (قرن دوم مسیحی) از پیشتازان حکمت نو افلاطونی، آن عقیدهٔ عام را چنین بیان می‌کرد که افلاطون موسای یونانی زبان بوده است.

مورخان دوران جدید این عقیده را نپذیرفته‌اند؛ فقط برخی نظیر

> گلادیش (Gladisch) و رُت (Roth) اعتقاد به وجود منشأ شرقی را برای فلسفهٔ یونان از سرگرفته‌اند...، ولی این عقیده بکلی منسوخ گشته است. تنها قوم باستانی که همچون یونانیان حکمتی داشته قوم هند بوده است(...) و می‌توان چنین اندیشید که فلسفهٔ هند از حکمت یونان سرچشمه گرفته است.

این مؤلف در اینجا دانسته یا ندانسته و از روی ناآگاهی به تاریخ، از ایران و بابل و مصر نام نبرده و حتی به تحقیر اصل فلسفهٔ آنان که همان «حکمت مشرقیه» است پرداخته و می‌گوید:

> بطور کلی، اندیشهٔ شرقی هر وقت خواسته است حقیقت جهان را بیان کند به اساطیر دست یازیده و (...) نخستین بار در یونان بوده که مردانی بزرگ از شیوهٔ مرسوم تفکر بریده‌اند و انجمنهای مذهبی را به مکتب و مدرسه تبدیل کرده‌اند.
>
> در اینجا می‌توان پرسید که: آیا خداشناسی یونان تحت تأثیر خداشناسی مشرق زمین قرار گرفته است؟ گلادیش می‌پنداشت که الهیات یونان از همان آغاز تحت تأثیر شرق قرار گرفته است و از این راه بود که فلسفهٔ یونان نیز از خاور زمین متأثر شده است. امّا این عقیده هم امروزه منسوخ گشته است.
>
> امروز عقیدهٔ حاکم این است که: اندیشهٔ یونان در برابر فکر شرقی استقلال تام دارد و ذاتاً مخلوق ذهن مردم آن مرز و بوم است. چکیدهٔ این عقیده را گمپرتس از کتاب یک محقق انگلیسی گرفته است که: «سعادت کشف اصل و قاعده ترقی از آن قومی است کوچک و آن قوم

یونانی است. بجز قوای بیشعور طبیعت، هیچ چیز در جهان نمی‌یابید که از یونان برنخاسته باشد»(!)

این مؤلف بدنبال نقل آن گفتارها می‌افزاید:

ما اگرچه با این عقیده کاملاً همداستانیم، در عین حال می‌پنداریم که بخلاف نظر برخی مورخان، آن را با قاطعیت کمتری می‌توان اظهار داشت. بی‌آنکه بخواهیم در اصالت عمقی اندیشهٔ یونان تردید کنیم، یا بخواهیم میان آن و مکاتب فلسفی خاص رابطهٔ تأثیر و تأثری قائل شویم ناگزیر از پذیرفتن این حقیقت هستیم که اندیشهٔ شرق بر فلسفهٔ یونان تأثیری کلی داشته است. در توضیح تأثیر شرق بر یونان باختصار، به ذکر نکات زیر بسنده می‌کنیم:

یونانیان خود را مدیون شرق می‌دانستند و بر این نکته آگاه بودند، و هر زمان از علوم و تمدن شرق سخن رانده‌اند همراه با احترام بسیار بوده است.

دوران تمدن اسکندریه را به کنار بگذاریم، چون در این زمینه مدارک مربوط به قبل از آن عهد را در دست داریم. در این باب عقیدهٔ هرودوت مشهور است. او می‌پنداشت که دین و تمدن یونان از مصر آمده است. افلاطون ـ در رسالهٔ مشهور به **تیمائوس** ـ گفتهٔ کاهنی مصری را خطاب به سولون (Solon)، حکیم یونانی، چنین روایت می‌کند: «**شما یونانیان کودکانی بیش نیستید**!». ارسطو می‌گوید که علوم ریاضی در مصر به وجود آمده است (...)

همچنین، یونانیان گمان می‌کردند که طالس و فیثاغورس ریاضی

را از مـصریان آمـوخته‌انـد. ائـودموس (Eudemos) دربـارهٔ طـالس، و ایزوکرات (Isocrate) دربارهٔ فیثاغورس این نکـته را بـصراحت گـفته‌انـد. ذیـمقراطـیس (Democritus)دانش بسـیار و جـامع داشت؛ مـعاصرانش گفته‌اند که او به هند و سایر نقاط عالم سفر و ایـن هـمه کـمالات را از آنجاها کسب کرده است[1].

این مورخ سرگردان پس از آن انکار نخستین، و اقـرار و اعـتراف اخـیر، چـنین می‌نویسد:

مسجّل شده که فلسفهٔ یونان در نقاط شرقی این سرزمین، در سـواحـل آسیای صغیر یا مهاجرنشینهایی در ناحیهٔ یونیا (ایونی Inoia)، دایر شده بـود نشـئت یـافته ...(...) گـهوارهٔ فـلسفه، شـهر مـلطیه (Malt) بـوده(...) هنگامی که ایرانیان به یونان هجوم آوردند جولانگاه فلسفه تغییر یافته و به جانب مغرب نقل مکـان کـرد و در نـواحـی جـنوب ایـتالیا، و صـقلیه (سیسیل) ... جایگزین شد.

فیثاغورس از کروتون (ایـتالیا) و کسـینوفانوس از الئـا (Elee) و انباذقلس (Empedoclus) از صقلیه برخاسته‌اند ....

وی همچنین یادآور می‌شود که لئوسیب (Leucippus) ـ بنیانگذار مکتب اتـمیسم ـ از مـلطیه، و انکسـاغورس (Anaxagoras) از کـلازومن بـودند. دیـوجانُس(...) از مـردم آپـولونیا (جـزیره کـرت) بـرخـاسته و ذیمقراطیس از ترکیه، و حتی ارسطو از مقدونیه بوده است. و سپس در جای دیگر می‌گوید:

---

۱) حکمت یونان، شارل ورنر، صص ۵ و ۶ (فارسی).

اولین محصول آمیزش نبوغ یونانی با نبوغ شرقی را در نام بلند فیثاغورس می‌توان یافت. نظریهٔ فیثاغورس در باب روح متأثر از شرق است. این نظریه خود از آیین اورفئوسی (Orphisme) ریشه گرفته و این آیین، یونانی محض نیست.

در سنت آمده است که فیثاغورس به مصر و بابل سفر کرده و در آن سرزمینها با موبدان ایرانی و جانشینان زردشت محشور شده است ....

اگر نهال اندیشهٔ یونان از آب حکمت شرق سیراب نمی‌شد هر آینه فلسفهٔ فیثاغورس و اولین مکاتب فلسفی یونان با آن شکوفایی پرشکوهش هستی نمی‌یافت.[1]

این تاریخنگار، پس از مقداری سرگردانی و حیرت در انتخاب حقایق تاریخی یا تعصبات قاره‌ای، سرانجام به حد وسط و مرز میانه‌ای می‌رسد و این گونه نتیجه می‌گیرد که:

حال که تأثیر کلی مشرق زمین را در اندیشهٔ یونان پذیرفتیم، باید اعتراف کنیم که فکر یونانی، عنصری جدید و اساسی بر فکر شرقی افزوده و آن صرفاً مخلوق دماغ یونانی بودد است... .[2]

ما در لابلای بررسیهای خود خواهیم گفت یونان (بمعنای خاص خود) به حکمت و علوم دیگر نه فقط یاری نرسانده و بر آن چیزی نیفزوده که شاید بتوان گفت آن را از مدارج پیشین خود پائینتر آورده و آن را از اصل خود دور ساخته است. این سخن، اگر چه ممکن است برای بسیاری سخت شگفت آور و دور از انتظار باشد، امّا یک

---

۱) همان، صص ۷،۶،۵.

حقیقت تاریخی است، که قرنها زیر پردهٔ تعصب نژادی و قاره‌ای پوشیده مانده است.

نمونه‌های دیگری نیز از این گونه قضاوتهای پر اشتباه تاریخی وجود دارد که به یک نمونهٔ آن بسنده می‌کنیم. از جمله، یکی از مؤلفین تاریخ فلسفه در آغاز کتاب خود می‌نویسد:

> در سرتاسر تاریخ، هیچ چیز شگفت‌انگیزتر یا توجیهش دشوارتر از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست. بسیاری از عوامل تشکیل دهندهٔ تمدن، هزاران سال پیش از ظهور تمدن یونانی، در مصر و بین‌النهرین وجود داشت و از آن مناطق به سرزمینهای همسایه نیز رسیده بود، ولی هنوز عناصر خاصی لازم بود تا «تمدن» پدید آید.[!] سرانجام یونانیان این کمبود را برطرف کردند ... ریاضیات و علم و فلسفه را یونانیان پدید آوردند ....[1]

برای اینکه این مشاهیر را متهم به غرضورزی و تعصب قاره‌ای نکنیم باید بگوییم که بدون بررسی دقیق و بلکه باعتماد دروس آموزگار دبستان خود به نگارش دورهٔ تاریخ فلسفه پرداخته‌اند؛ و برای یک محقق نسبتاً آشنا به تاریخ مشرق (که گاه خود غربیها آنجا را «گهواره تمدن» نام داده‌اند) که از تمدن گسترده و خیره کننده ایران زمان ماد و بخصوص هخامنشی و تمدنهای بابل و هند و مصر خبر دارد، بسیار شگفت‌انگیز خواهد بود که از کسی مانند مؤلف یا محقق بالا بشنود که **تمدن**، پیش از یونان وجود نداشته است.

اینگونه تحقیقات کاذب ـ که حتی گاهی بوسیلهٔ مؤلفان شرقی نیز کورکورانه پیروی و تقلید می‌شود ـ با مدارک تاریخی معتبر موجود، تاب و توان رویارویی ندارد و

---

۱) **تاریخ فلسفه غرب**، برتراند راسل، ص ۲۷(فارسی).

از طرف محققان طرد می‌گردد. خوشبختانه مدارک تاریخی باستانشناختی اخیر که گهگاه به دست دانشمندان و محققان غربی افتاده موضوع منشأ تمدن و فرهنگ و فلسفه و علم را بخوبی روشن نموده است.

یکی از محققان اروپایی در کتاب خود بنام **دین ایرانی بر پایهٔ متنهای کهن یونانی** چنین می‌گوید:

> استرابو (Strabo) (٦٤ ق م - ٢١ م) می‌گوید: «به چشم مردم یونان، ایرانیان نامیترین بیگانگان هستند». هرگاه توجه یونانیان بجهت ضرورتهای سیاسی نیز به توان و قدرت ایران جلب نمی‌شد باز دلایل نیکوی دیگری بود که آنان با عنایت به این سرزمین بنگرند.
>
> ایران - خواه از لحاظ اصالت فرهنگ و شکل ویژه حکومتش، خواه از لحاظ شکوه دربار و گذشتهٔ افسانه‌ای که سلاله‌های پیشین آن را در بر گرفته بود، و خواه از لحاظ روش و شیوهٔ خاص تعلیماتی (مغان) و دیگر جنبه‌های تمدنش، کانونی از شگفتیها برای یونانیان بود که همانند آن در هیچ کشور شرقی یکجا یافت نمی‌شد.
>
> با وجود این، تنها جلوه‌های عینی مدنیّت ایران نبود که مردم یونان را پسند می‌افتاد. از ایران **جریانهای فکری و دانش اسرارآمیز** به یونان راه می‌یافت که ذهن و دماغ یونانی در برابر آنها از تأثر ناگزیر بود(...).
>
> یونانیان - که همواره آیینهای ایرانی را با علاقمندی می‌نگریستند - بناچار به دین ایرانیان، که مراسم آن را بآسانی می‌توانستند در آسیای صغیر مشاهده کنند، توجه بیشتری داشتند.

بعدها مشاهدات یونانیان به رومیان منتقل شد.[1]

گیمن در این باره می‌گوید:

یونانیان بسیار سریع گرایشی برای نشان دادن اینکه جانشینان حکمای شرق هستند نمودار ساختند. بیگمان همانندیهای فراوانی میان آراء ایرانی و یونانی وجود دارد. حتی اگر زمان «هلنیسم» یا یونانی مآبی را ـ که در آن افکار «گنوسی» پیدا شد ـ به حساب نیاوریم، می‌توان نمونه‌هایی از ثنویّت و پرستش زمان و تقسیم تاریخ جهان به دوره‌های مشخص و تصور «روح جهان»، و آتش را نشان قانون کیهانی گرفتن، و وجود الگوهای چیزها پیش از به وجود آمدن خود آنها (...) باز شناخت.

این همانندیها را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ دانشمندان ما در حل این مسئله اختلافات بسیار دارند.

بعضی چون آیزلر (Eisler) نفوذ ایرانی را بر می‌کشند و آن را در سرچشمهٔ فلسفه و اورفیسم یونان قرار می‌دهند. رایتزنشتاین (Reitzenstein) - که افلاطون را سخت وامدار زرتشت می‌پندارد ـ نظر آیزلر را پذیرفته است.

بیده (Bedez) و یگر (Jaeger) به رابطهٔ تاریخی میان «مغان» و آکادمی افلاطون جلب شد و نشان داد که فیلسوفان یونان وامدار افکار ایرانی هستند.

کونفورد (Conford) می‌گوید: «چه فرضیهٔ نفوذ مستقیم ایران را بر افکار ایونیان سده ششم ق.م بپذیریم یا نپذیریم، هیچ پژوهنده در

---

۱) دین ایرانی بر پایهٔ متنهای کهن یونانی، امیل بنونیست، ص هفت و هشت.

اندیشه‌های «اورفی» و فیثاغوری نمی‌تواند همانندیهای بسیار میان ایندو را نادیده بگیرد و ایندو را نمودار و پدیده‌ای از یک جهانبینی «واحد» نبیند، که هر یک از آنها در تعبیر دیگری مؤثر است.

باید یادآور شویم که ارسطو هم، پیوندی میان ثنویت مغان و فلسفهٔ افلاطون می‌دید[1].

وی با وجود تعصب قاره‌ای و ضد شرقی، در جای دیگری از کتاب خود با استناد سخن ایرانشناسان و متخصصان اوستا و کتب دینی ایران باستان، به شباهت غیر قابل انکار جهانبینی زرتشتی در کتاب **بُندَهِش** با مکتب فیثاغوری انحرافی (یا همان اورفیسم) و پرستش زمان (یا زروان) اشاره می‌کند که پیروی دربست یونان را از حکمت و مذهب ایرانی اثبات می‌نماید:

امّا با مسئله‌ای روبرو هستیم که گوتز شایستگی مطرح کردن آن را داشته است و آن همانندی فکری اسناد و مدارک یونانی است با مطالب **بُندهش**....

اولرود معتقد بود که [کیهانشناسی اورفیسم] از ایران وام گرفته شده است و از امکان دین «دیونیزوس» برای جذب افکار شرقی ... سخن می‌دارد....

«خُرونوس» - یا زمان - پایگاه خدایی یافته که در اورفیسم نیز هست، یکی از نکته‌هایی است که یادآور نفوذ ایران می‌تواند باشد (معادل زروان ایرانی و ترجمه آن). افکار هرقلیطوس را - که بر اساس پیکار دائم دو ضد در جهان است - برگرفته از منابع ایرانی دانسته‌اند.

---

۱) زردشت و جهان غرب، گیمن، صص ۱۱۹-۱۲۱

بدینگونه استلا (Stella) بعضی نکات موجود در افکار این فیلسوف یونانی را یادآور شده که ظاهری ایرانی دارد. مثلاً بمسخره گرفتن اندیشهٔ خدایانی با صورت انسان، یا خونریزی در مراسم مذهبی.[1] از کتابی که لاسال به نام «هراکلیت» نوشته نقل شده است که هراکلیت به ایران سفر کرده و نزد مغان فلسفه می‌آموخته و نظریهٔ مشهور وی ـ که آتش را مبدأ آفرینش اشیاء می‌داند ـ از مزد یسنا و مکتب مغان گرفته است.

و نیز از پلوتارخ مورخ مشهور یونان باستان نقل شده است که در قرون ششم و پنجم پیش از میلاد عده‌ای از یونان برای تحصیل فلسفه و علوم پیوسته به آن در ایران و مصر و بابل و چین می‌زیسته‌اند از جمله به سفر طالس‌ملطی به مصر و فیثاغورس به ایران و مصر و سفر ذیمقراطیس به بابل تصریح شده است».[2]

یک ایرانشناس بنام امیل بنونیست در این‌باره می‌گوید:

«در میان روایات یونانی، متنهای فراوانی هست که باستانی بودن آیین زروانیگری را نشان می‌دهد. از جمله بروسوس (در قرن ۴م) می‌گوید: پیروان مؤمن زروانی را گاهی مگوسوس (Maguseaus ـ مجوس) نیز می‌خوانند و به آسیای صغیر روی آورده و در آنجا انبوه شده بودند. یونانیان از دیرباز آیین«زمانِ اَکران» (زروانیگری) را به زردشت و مغان نسبت می‌دادند.[3]

امیل بریه استاد تاریخ فلسفه در فرانسه از زبان مورخ یونان

---

۱) همان، صص ۱۲۹-۱۳٤.

۲) تاریخ ایران، کمبریج، ج ۱، ص ۱۵٤.

۳) دین ایرانی، امیل بنونیست، صص ٦۹-۷۰ و ۱۰۷.

باستان دیوگنس چنین می‌نویسد:

دیوگنس لارتی (Diogene Laerce) در مقدمهٔ کتاب خود از سابقهٔ داستانی فلسفه در میان ایرانیان و مصریان سخن گفته است... چنان می‌نماید که شرق شناسان بتدریج از روی تمدنهای پیش از عهد هلنی، مانند تمدنهای بین‌النهرین و مصر، که ایونیا یعنی مهد فلسفه یونان با آنها در ارتباط بوده پرده بر می‌دارند و نظر دوم (یعنی یونان، فلسفه را از اقوام غیر یونانی بارث برده) تأیید می‌کنند.

مثلاً ممکن نیست که مشابهت نظریه معروف طالس‌ملطی - نخستین فیلسوف یونان - را که همه اشیاء را از آب می‌داند با منظومهٔ خلقت که قرنها پیش از آن در بین‌النهرین سروده شده نادیده گرفت (...) و می‌توان گفت که فلسفهٔ اولین دانشمندان طبیعت‌شناس ایونی صورت تازه‌ای از مطلب کهنه [ایرانیان] بوده است.

جدیدترین تحقیقات دربارهٔ تاریخ ریاضیات به نتایجی مشابه با آنچه گفتیم رسیده است. **میلو** (Milhaud) این نظر را در سال ۱۹۱۰م اظهار کرده است که «**مواد مطالبی که شرقیان و مصریان در ریاضیات فراهم آورده بودند چنان مهم و چندان زیاد بوده که تا ده سال اخیر تصوّر آن هم نمی‌رفته است**»[1]. **یونانیان کمتر به کشف و ابداع دست یازیده‌اند و بیشتر به تصریح و توضیح آراء متداول و ترجیح بعضی از آنها بر بعضی دیگر پرداخته‌اند.**

و در جای دیگری می‌گوید: «**ملطیان آنچه را که از تمدنهای بین‌النهرین و مصر**

---

۱) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، ج ۱، صص ۳-۴

بدانها انتقال یافته بود در کشور یونان انتشار دادند...[1] از سال ٤٩٤ با ویرانی مالطس(مالت) و زوال نحله ملطی، حوزه علمی به ایتالیای جنوبی و صقلیه (سیسیل) منتقل شده بود».[2]

محقق دیگری نیز نوشته است:

فیثاغورس و آمپدوکس و فیثاغوریان متأخر هم (بر روال زردشت) کشتار رمه و گله را منع می‌کنند. بنابرین، کم و بیش بگونه‌ای همزمان (سال ۵۰۰ ق.م) هم در ایران و هم در یونان تمایلات دینی همانندی پیدا می‌شود...

داوری با آتش ـ که هراکلیوس از آن سخن می‌گوید ـ ریشهٔ ایرانی دارد (...) آتش خردمند دادگر از مفاهیم اصیل زرتشتی است (...) بنابرین، باید چنین فرض کرد که (اندیشهٔ ایرانی) داوری با آتش پیش از پایان قرن ششم ق.م به بابل منتقل شده و از آنجا (...) به یونان سرایت می‌کند.[3]

روایات یونانی آن هنگام (یعنی قرن ششم ق.م) خبر از مسافرت و سیاحت مردی به مصر و بابل می‌دهد که بعدها بعنوان رهبر مذهبی و پیشوایی خردمند در یونان و جنوب ایتالیا روزگار بسر برد، یعنی فیثاغورس.

اگر این فیثاغورس بوده است که در انتقال این اندیشه‌ها از شرق

---

۱) همان، ص ۵۱.

۲) همان، ص ٦١.

۳) استنباط دیگر این است که از یکسو به بابل و ملل همسایه دیگر رفته، و از سوی دیگر بوسیله افرادی مانند فیثاغورس به یونان برده شده باشد.

به غرب نقش میانجی و واسطه را بازی کرده است چشمداشت داریم تا جای پا و اثر این اندیشه‌ها را در تعالیم او بیابیم. این چشمداشت و انتظار دست کم سه بار برآورده می‌شود.[1]

نفوذ ناگهانی نجوم و هیئت در یونان همراه ریاضیات نیز همانگونه که محققان اروپائی می‌گویند، یکی از قراین و دلایل نفوذ آن از ایران و مشرق زمین می‌باشد از جملهٔ آنها، گیمن (در کتاب **زردشت**...) است که می‌نویسد:

نظریهٔ افلاک هفتگانه، ناگهان در یونان ظاهر می‌شود... شاید توسط مکتب کنیدوس (Cnidus)، که از طریق پزشکان یونانی دربار هخامنشیان با ایران مربوط بودند، آورده شده است.

میلز (Mills) بر آن است که ثنویت مزدایی در دیالکتیک هگل هم از طریق گنوسیانی چون **ژاکوب‌بوهم** و **فیخته** اثر گذاشته است، و در واقع **بور** در یکی از آثار خویش نشان داده است که ایدآلیسم آلمان، بویژه **هِگِل** برای زمان او، گنوسی و همانند پدیدهٔ گنوسی کهن است.[2]

برخی مستقیماً به تأثیر مغان ایرانی در یونان اشاره کرده‌اند، از جمله **امیل بنونیست** می‌گوید:

یونانیان (...)، مطابق آنچه از مغان آموخته بودند، سال کیهانی را دوازده هزار ساله تقسیم به دو دورهٔ ششهزار ساله می‌شد، که دورهٔ نخست آن با ظهور زردشت مشخص شده بود. شاگردان افلاطون برای آنکه افلاطون را مجدّد و رأس دورهٔ دوم وانمود کنند فاصله آن دو (زردشت و افلاطون) را

---

۱) پیدایش دانش نجوم. واندر وردن.ص ۱۹۱-۱۹۳
۲) زردشت و جهان غرب. گیمن. ص ۱۲۵ و ۱۵۸.

شش هزار سال قلمداد می‌کردند.[1]

یکی از پنداشتهای «اورفه ـ فیثاغوری» اعتقاد به معاد و بازگشت اشیاء است که پس از یک انفجار کیهانی (قیامت) می‌شود و خلق دوباره تجدید می‌شود. تئوپومپوس (Theopompus) در کتاب خود *Philipics* (ج۸) تأکید می‌کند که تعلیمات مغان نیز چنین بوده است(...) شخص زردشت و تعلیمات مغان بر افکار یونانی تأثیری پرداخت که راست و واقعی بود(...) در زمانهای بعد برداشت یونانی دربارهٔ «أعصار ازلی» از یک برخورد کهن معنوی با عقاید ایرانی حکایت می‌کند....[2]

و درباره رابطهٔ افلاطون با مغان زردشتی، دیاکونوف مورخ روسی چنین می‌نویسد:

افلاطون ظاهراً اولین کسی بود در یونان که جداً به تعلیمات مغان ـ مجوسان ـ علاقه ورزید.[3]

محقق دیگری در تاریخ پیدایش علم نجوم دربارهٔ مبنای یونانیان برای تعیین نقطهٔ آغاز سال و صورت فلکی حَمَل و استفاده از نقطهٔ اعتدال طبیعی بهاری (که شیوه‌ای ایرانی بوده) می‌گوید:

این نشان می‌دهد که نجوم هم از ایران و هم از بابل (به یونان) رفته (ولی) بدون شک اعتدال ربیعی همان نوروز ایران و ابتدای سال جدید کنونی است که قرنها در فرهنگ و فلسفه ایران وجود داشته است.[4]

---

۱) دین ایرانی، اُمیل بنونیست، ص ۱۱.

۲) همان، ص ۹ و ص ۱۱۱.

۳) تاریخ ماد، دیاکونوف، ص ۳٤٦.

٤) پیدایش دانش نجوم، واندر وردن.

***

حاصل تمام این اعترافات و دهها مـانند آن را (کـه در کـتب یـونانیان قـدیم و محققان معاصر اروپا دیده می‌شود) گیرشمن در سه سطر بیان کرده است. وی می‌گوید:

ایران ـ چنانکه دیده‌ایم ـ شاهراهی بوده برای نهضت ملل و انتقال افکار از عهد ما قبل تاریخی به بعد و در مدتی بیش از هزار سال. وی این وضع مهم را بمنزلهٔ واسطه و میانجی میان شرق و غرب حفظ کرد.[1]

یکی از علل ارتباط یونان با ملل همسایه و حتی ایران و بـابل، عـامل حـرکت طبیعی فرهنگها و حرکت انسانها به اطراف جهان بوده و چنانکه خواهیم گفت حتی در دوران باستانی هم مردم در جوامع بسته زندگی نمی‌کرده‌اند، و همواره فرهنگ ضعیف به دنبال فرهنگ قویتر و والاتر می‌رفته و قدرت و عظمت سیاسی نیز به این حـرکت طبیعی کمک می‌نموده است.

حقیقت این است که جهانگشایی هخامنشیان ـ مانند کورش (کـه او را هـمان ذوالقرنین قرآن می‌دانند) و داریوش و خشایار و گشودن سرزمینهای یونان و یونانی و جزایر بحر ابیض (مدیترانه)، همچون ملطیه (مالت) و صقلیه (سیسیل) و ایونان (ایونیا) و رسیدن بنزدیک آتن ـ که قطب شرک و جاهلیت غربی و چندگانه پرستی اساطیری اروپائی بود ـ و فتح آنجا و از بین بردن بتخانه و **آکروپولیس** آنجا، علاوه بـر گسـترش دانش و حکمت و فلسفه و تمدن درخشان شرقی و فرهنگ پیشرفتهٔ ایرانی و صدور آن به قارهٔ اروپای آن زمان، راه را برای روابط متقابل ملتهای آن قاره با ایرانیان باز نمود و کشور ایران مرکز روابط فرهنگی و تجاری ملل گوناگون گردیده بود.

ملل گوناگون براحتی می‌توانستند از راه بیزانس و سوریا و مصر با هند و حتی

---

۱) **گیوشمن**، ایران از آغاز تا اسلام، ص۳۸.

چین رابطه داشته باشند و هندوستان و چین به ایلام و بابل و فنیقیّه (سوریه و لبنان) وصل گردد. شاید بهمین سبب بوده که یونانیان نام پایتخت ایران را «اکباتان» (و بفارسی هنگمتنه[1]) بنامند که بمعنای چهارراه یا مجمع عام مردم بوده و امروز به این شهر «همدان» (همه‌دان) می‌گویند. راداکریشنا می‌گوید:

اکباتان بمعنی چهارراه است، زیرا همدان چهارراه شرق و غرب بوده و افکار فلسفی شرق و غرب به آن وسیله به هم می‌پیوسته است.[2]

برخی از مورخان یونانی نوشته‌اند که چون کمبوجیه در سال ۵۲۵ ق.م مصر را فتح نمود فیثاغورس با وی به بابل آمد و از علوم ریاضی و موسیقی و اسرار طبیعت چیزهایی فرا گرفت و سپس به ساموس بازگشت.

سفر کردن به مشرق و ایران یک سنت رایج میان طلاب و علما و فلاسفه و حتی تجار و جهانگردان بوده، و تمام کسانی که بدنبال حکمت و دانش بودند ناگزیر به این سفرها می‌پرداختند. آتنیها و مناطق اطراف آن، نخست به جزایر کرت و ملطیه و دیگر جزایر مدیترانه‌ای، و سپس به مصر و فنیقیه و سوریا سفر می‌کردند و سپس به بابل می‌رفتند که واسطهٔ میان ایران و مناطق غربی بود و گاهی از راه جزایر ایونی و آسیای صغیر و کناره‌های دریای مازندران (معروف به گاسپیان یا دریای قزوین) به ایران وارد می‌شدند؛ و سبب آنکه فیثاغورس و ثالس و برخی دیگر، نخست به مصر می‌رفته‌اند همین راه عادی کاروانها بوده است.

شاید برخی گمان کنند که ملّتها و تمدنهای قدیم و باستانی در جوامعی بسته زندگی می‌کرده و هر یک تمدنی جدا و بدور از دیگر ملل و جوامع و تمدّنها داشته‌اند، امّا

---

۱) **تاریخ ماد**، دیاکونوف، ص ۲۵٤ (فارسی).

۲) **تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب**، راداکریشنا، ج ۲، ص ٥٤؛ **تاریخ تمدن**، ویل دورانت، ج ۱، ص ۱٤۱.

این گمان نادرست و مخالف مدارک و دلایل تاریخی است؛ چه تاریخ نشان می‌دهد که -بمقتضای طبیعت و سرشت بشری - ملتها و تمدنهای باستانی نیز مانند امروز نوعی پیوستگی و رابطه داشته‌اند و بهمین سبب است که علوم و هنرها و صنایع، و همچنین عقیده و مذهب و تمدن، همواره از ملتی که دارای فرهنگ و تمدن والاتر و قویتر بوده به دیگر ملل همسایه و دور و نزدیک حرکت می‌کرده و از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر منتقل می‌شده است و فرهنگها و تمدنهای ضعیفتر را تحت تأثیر خود قرار می‌داده است.

همان‌گونه که دیدیم یکی از اسباب و عوامل قهری این ارتباطها، جنگها و کشور گشاییهای پادشاهان بوده و در این جنگها، در واقع، برخورد تمدّنها بطور طبیعی انجام می‌شده وبحکم قوانین طبیعی و اجتماعی، تمدّن فرودست از تمدن برتر و فرادست، اثر می‌پذیرفته و گاه مذهب و زبان و فرهنگ خود را رها کرده و فرهنگ و زبان یا مذهب ملت دیگر - چه ملت غالب و چه ملت مغلوب - را می‌پذیرفته است.

عامل مؤثّر دیگر - که گاهی در کنار تحولات سیاسی و نظامی اثر می‌کرده - حرکت و تلاش طبیعی و مبادلات سوداگران و بازرگانان ملل گوناگون با یکدیگر و آمیزش قهری تمدنها و فرهنگها از راه فروش کالاها و کارهای دستی و هنرها و صنایع، و حتی انتقال علوم و زبان و مذهب آنها به دیگری بوده است، عوامل دیگری نیز مانند سیاحان و جهانگردان و همچنین مزدوران نظامی (سربازان و جنگجویان مزدور) و گاهی اسیران جنگی و بردگان نیز در این انتقال و یا مبادلهٔ فرهنگ مؤثر بوده‌اند.

یکی از تمدن‌شناسان اروپائی در این‌باره چنین می‌نویسد:

> قسمتهای مختلف آسیای باختری باستان دائماً با یکدیگر رابطه داشته‌اند و بازرگانی - تقریباً - بهمانگونه که تا چهل سال پیش در خاور

زمین مرسوم بود (...) انجام می‌گرفت. در آن زمان نا امنی راهها از نا امنی در قرنهای اخیر بیشتر نبود... کشف بایگانیهای بنگاههای بازرگانی مهّم ـ چه در **کاپادوکیه** و چه در آشور شرقی و در **بابل** ـ نشان می‌دهد که چه داد و ستدی در خاور نزدیک عهد باستان حکمفرما بوده است.[1]

وی انواع بازرگانیها و مؤسسات گسترده و سرمایه‌دار بازرگانی را بر می‌شمارد ـ مؤسساتی که کارهای بانکداری و بیمه‌های تجاری و وام پردازی و ادارهٔ کاروانها را بر عهده داشته‌اند و تجارت و رفت و آمد سرمایه‌ها را آسان می‌ساخته‌اند ـ و می‌گوید که در هزارهٔ دوم پیش از میلاد (نزدیک به چهار هزار سال پیش) برات و روابط پولی و ارزی و بانکی (بصورت صرافی) در میان آنها رواج داشته است.

این محقق در دنبال سخن خود می‌افزاید که:

از این نظر احساس می‌شود که آسیای باستانی ـ که دیر زمانی آن را راکد و ایستا می‌پنداشتند ـ بیش از امروز جدا افتاده نبوده است. هنگامی که زندگی آغاز می‌گردد در ساحت گسترده‌ای شروع می‌شود؛ بخشی از آن ـ که دستاوردی از تمدّن داشته ـ دیر زمانی نمی‌تواند منحصراً از آن برخوردار بماند. وقتی که فلز کشف شد، کشف آن برای همه است. همین‌طور است دربارهٔ خط و معماری ... از این لحاظ نمی‌توان منکر شد که بین‌النهرین (...) باید رهبر و راهنما به شمار آید....[2]

با توجه به این خاصیت، آمیزش قهری تمدنها و فرهنگها، هنگامی که به تاریخ حدود پانصد سال پیش از میلاد مسیح بنگریم که امپراتوری بزرگ و مقتدر کورش کبیر

---

۱) **تمدنهای باستانی (خاور نزدیک)**، ژرژ کنتنو، ص ۸۴-۸۵ (فارسی).

۲) همان، ص ۹۰

و جانشینانش با نیروی نظامی خود توانستند جهان متمدن آن روز - یعنی هند و آسیای شرقی از یکطرف تا بابل و مصر و سوریا و بیزانس (ترکیه فعلی) از طرف دیگر، و همچنین از آبهای خلیج فارس تا دریای اژه و جزایر بالکان و جزایر و بنادر مدیترانه (بحرابیض) - را بتصرف خود در آورند و بیشتر ملل آن روز را زیر یک پرچم ببرند و وحدت سیاسی و امنیت و آسایشی بوجود بیاورند - که بقول همین محقق «**چنین امنیّتی نه پیش و نه پس از آن در جهان محقق نشده**»[1] سوداگری و بازرگانی گسترش بسیاری یافته باشد، - می‌بینیم که انتقال فرهنگ و علوم و فلسفه و مذهب از یک نقطه به نقاط دیگر بسیار عادی و طبیعی شمرده می‌شود.[2]

این محقق می‌نویسد که این پادشاهان ایرانی سبب گردیدند که جاده‌ها و راههایی در سراسر استانها و کشورهای متحد امپراتوری ساخته شود که به آن‌شاهراه (یعنی راهی که پادشاه آن را ساخته است) می‌گفتند؛ و این سبب شده بود که تمام

---

۱) و نیز ر.ک به **تاریخ آسیا**، رنه‌گروسه، ص ٤٠ (فارسی): «ایرانیان هخامنشی بهنگام استیلای خود (۵۲۹-۳۳۰ ق م) آسیای خاوری را در زیر یک لوا در آورده بودند. ایران، بین‌النهرین، آسیای صغیر، سوریه و مصر چنانکه دیده شده فقط یک امپراتوری فراخ تشکیل می‌دادند که نژادها و مذاهب گوناگون اتباع آن - که در آرامش همکاری می‌کردند - اسماً ایرانی خوانده می‌شد، «چنان آرامشی که در دو قرن (۵۳۹-۳۳۰ ق.م) در دورهٔ هخامنشیان بر شرق باستانی - از رود سند گرفته تا بوسفور و از سردار یا تا مصر - فرو افتاده بود دنیا هرگز به خود ندیده است، و حتی ناکامیهای داریوش و پسرش نیز این سکون را بر هم نزد.» ص۲۳، ص ٤٠، تاریخ آسیا.

۲) و نیز ر.ک به **تاریخ آسیا**، رنه‌گروسه، ص ٤٠ (فارسی): «ایرانیان هخامنشی بهنگام استیلای خود (۵۲۹-۳۳۰ ق.م) آسیای خاوری را در زیر یک لوا در آورده بودند. ایران، بین‌النهرین، آسیای صغیر، سوریه و مصر چنانکه دیده شده فقط یک امپراتوری فراخ تشکیل می‌دادند که نژادها و مذاهب گوناگون اتباع آن - که در آرامش همکاری می‌کردند - اسماً ایرانی خوانده می‌شد، «چنان آرامشی که در دو قرن (۵۳۹-۳۳۰ ق.م) در دورهٔ هخامنشیان بر شرق باستانی - از رود سند گرفته تا بوسفور و از سردار یا تا مصر - فرو افتاده بود دنیا هرگز به خود ندیده است، و حتی ناکامیهای داریوش و پسرش نیز این سکون را بر هم نزد.» ص۲۳، ص ٤٠، تاریخ آسیا.

مستعمرات اروپایی و شرقی ایران به یکدیگر متصل باشند، که علاوه بر سهولت لشگر کشی و رفت و آمد پیکها و بازرسهای دولتی، کار بازرگانی و آمد و رفت کاروانها و امنیت آنان را نیز تسهیل می‌نمود.[1]

از برکت این وسائل آسان ارتباط و سفر رابطه‌ئی مستمر و آرام میان ملل آسیا و آسیای صغیر با سواحل مدیترانه و دریای اژه و ایتالیا و یونان براه افتاده بود، و فرهنگ و علوم و مذهب پیشرفته آریاییان ایران به تمام جهان آن روز پخش می‌گردید- که در صفحات بعد بشرح آن خواهیم پرداخت.

تحقیقات قرن اخیر محققان اروپایی ـ آن دسته که بدور از هر تعصب ملی یا نژادی به سراغ حقایق تاریخ می‌روند ـ نشان داده است که علوم و از جمله فلسفه و تمدّن پیشرفته، از سرزمینهای دیگر به ایران قدیم نیامده، بلکه این ایران (و یا به تعبیر برخی: فقط شرق) بوده است که آن را به ملل دیگر باستانی می‌فرستاده است؛ و حتی مصر و چین و بابل قدیم ـ که خود دارای سابقه تمدن می‌باشند ـ نیز تمام یا بخشی از آن را از همسایگان خود گرفته‌اند، و اعتقاد برخی بر آن است که آن را از منطقه‌ای که ایران باستانی شمرده می‌شده است بدست آورده‌اند.

نویسنده کتاب **تمدنهای باستانی** دربارهٔ مصر می‌نویسد:

> برخی تصور می‌کردند که تمدّن مصر ـ که باندازهٔ تمدّن خاورمیانه در خور ستایش می‌باشد ـ قدیمتر است. **امروزه می‌دانیم که چنین نیست و دربارهٔ این موضوع اگر تأمل می‌شد مسلّم می‌گردید**... بر اثر کاوشها، با دوره‌ای آشنا شده‌ایم که مربوط به هزارهٔ چهارم پیش از میلاد بوده و در آن زمان مصر و آسیا، کم و بیش، در یک تمدن سهیم بوده‌اند... در تمام این دوران

---

۱) **تمدنهای باستانی**، ژرژ کنتنو، صص ۱۳۲-۱۳۳.

هنر دو کشور شباهتهایی شگفت انگیز با یکدیگر دارند (...) و تکامل و ترقیات بموازات یکدیگر است... در منطقه‌ای از سرزمین، از سوریه تا خاور ایران، و از سوریه شمالی و شمال ایران می‌گذرد در چندین دوره میان برخی فرآورده‌ها (...) شباهت خانوادگی وجود دارد... تجسساتی که در سیستان و بلوچستان و در شمال باختری سند بعمل آمد ما را با سرزمینی آشنا ساخت که مناسبات آن با خاور نزدیک و بخصوص با جنوب بین‌النهرین قابل بحث نیست. در سراسر سیستان و بلوچستان (ایران اصلی) سرامیکهایی یافت شده که تمدن پر دامنه‌ای را نشان می‌دهد... تمدن غرب خیلی به تمدنهای خاور باستانی مدیون است، بیگمان، بیش از آنچه به مصر مدیون می‌باشد؛ زیرا فرهنگ مصر تا موقعی که اسکندر یونانی شده در غرب تأثیر کند چندان نفوذ و تأثیری در غرب نداشته است...[1]

این محقق، بدنبال ارتباط این تمدن که در ایران شرقی بوده با بابل و بین‌النهرین که در غرب ایران است به این نتیجه می‌رسد که هیچیک از این دو از یکدیگر تمدن و صنعت را نگرفته‌اند، بلکه هر دوی آنها از ملتی گرفته‌اند که بتعبیر او «نیا» و یا مادر آنهاست؛ و می‌دانیم که جز ایران قدیم ظرفیت و امکان و احتمال قابل قبول این نظریه را ندارد، که هم از ناحیهٔ شرق آن را به چین و هندوستان صادر می‌کرده، و هم از ناحیه غرب و شمال غربی آن را به بین‌النهرین و مصر و سوریه و آسیای صغیر می‌فرستاده است.

رابطهٔ نزدیک بین زبان پارسی قدیم با زبان سانسکریت، و همچنین خط میخی

---

۱) تمدنهای باستانی، کنتنو، صص ۸۶ و ۸۸ و ۱۳۲

ایرانی و بابلی نیز مؤید این نظر است.

محقق مزبور در مقایسه‌ای دیگر از راه شناسایی روی سرامیک شوش و سرامیک چین، و یا شباهت بین گورهای زمان سلسلهٔ دوازدهم فراعنهٔ مصر با پرسپولیس (همان تخت جمشید) و سنگ نبشته‌های آن، گستردگی و پهنای این خویشاوندی و نزدیکی فرهنگی بین ایران و ملل همسایه را نشان می‌دهد. و همین تحقیقات که گذشت، می‌تواند در برداشتهای تاریخی ما در مرکزیت حکمت و علوم در ایران باستان مؤثر باشد.

یکی از محققان ایرانی که به این روابط فرهنگی میان ملل معروف آن دوران، از زاویهٔ دیگری نگریسته و مرکزیت فرهنگ و تمدن و حکمت ایرانی را اثبات نموده در این باره چنین می‌گوید:

> بسبب فتح سارد ـ پایتخت لیدیا ـ بدست کورش بزرگ (در سال ۵۴۶ یا ۵۴۷ ق.م) قسمت باختری آسیای صغیر را ـ که یونانی نشین بود ـ تصرف کرد و از آن پس یونانیان این نواحی تابعیت ایران را یافتند و بتدریج روابط ایرانیان با اقوام مختلف یونان افزون گشت.
>
> جنگهایی بین ایران و یونان که بنام «مادی» (Mediques) در تاریخ معروف شده و در زمان داریوش بزرگ (۵۲۱-۴۸۶ ق.م) و پسرش خشایارشا (۴۸۶-۴۶۶ ق.م) اتفاق افتاده اطلاعات این دو ملت را از شئون ملی و مذهب یکدیگر افزایش داد.[1]

واقعیت این است که حسن شهرت ایران در سرزمین یونان و تمدنهای نزدیک به آن تا سرزمین مصر، فقط از راه لشگرکشیهای کورش و اخلاف وی نبود، اگر چه حضور

---

۱) مجموعه مقالات، دکتر محمد معین، ۴۷/۱.

این پادشاهان و دستگاه و ارتش پرشکوهشان تأثیر بیشتری می‌بخشید؛ بلکه ایران دست‌کم از قرن ششم پیش از میلاد همواره برای سرزمینهای غربی آسیای صغیر ـ که یونان جزء کوچکی از آن شمرده می‌شد ـ شناخته شده، بلکه کعبه آرزوهای طلاب و تجار و حتی رزمندگان یونانی بود تا با خدمت در ارتش ایران به ثروت و جاه و جلال برسند.

همین محقق می‌گوید:

> رفت و آمد سیاحان یونان و قبول خدمت برخی از یونانیان در دربار هخامنشی، مانند دموکدوس (پزشک داریوش اول) و کتزیاس (پزشک اردشیر دوم) و پناه آوردن بزرگان یونان، مانند تمیستوکلس ـ سردار مشهور ـ به دربار ایران، در زمان اردشیر دراز دست، و استخدام رزم آوران یونانی توسط شاهان و سفرهای جنگی، نظیر مسافرت سیزده هزار تن یونانی در سال ۴۰۱ ق.م ـ که بکمک کورش دوم آمده بودند و پس از قتل او، بریاست گزنفون، بازگشتند؛ و وجود مورخانی از قبیل هرودوتس، توکیدیدس، گزنفون، دینون، پولیپوس، دیودورس، پلوتارخس و غیره ـ که ایران را به هم‌میهنان خود شناساندند... موجب تکمیل روابط گردید به طوری که بسیاری از آداب و رسوم ایران در یونان نفوذ کرد.[۱]

از جمله حکمت مغان در فلسفهٔ فیثاغورس، مقتبس از حکمت «مزدیسنا» است.[۲] افلاطون و ارسطو نیز از فلسفهٔ مغان استفاده کرده‌اند چنانکه «مُثُل» افلاطون فَرَوَهرهای آیین «مزدیسنا» را به خاطر می‌آورد.

---

۱) اسکندر لباس شاهان ایرانی را می‌پوشید و سرداران او نیز آداب ایرانی داشتند.

2) Porphyrius Vhita Pytagorac 12,14.

حکمای اسکندریه مانند فیلون، افلوطین، فرفوریوس نیز چنانکه باید از آیین مغان بهرممند شدند.[1]

یکی از محققان هندی (کریشنا) در این باره چنین می‌گوید:

نخستین برخورد شرق و غرب زمان کورش در سال ۶۰۰ ق.م بود که جزیره ایونیا را فتح کرد و یونانیان از زمان تالس با مشرق تماس پیدا کردند. نومینیوس (Numenius) اهل آپامیا می‌گوید: «فیثاغورس و افلاطون، حکمت قدیم مغان ایرانی و نیز حکمت برهمنان هندی را که به ایران آمده بود [؟] به یونان معرفی کرده‌اند».[2]

برخی «مُثُل» افلاطونی را برگرفته از «فَروَهر» یا «فروشی» دانسته‌اند، زیرا فروشی در فلسفهٔ ایران قدیم حقایق لاهوتی بود که جهان مادی سایه‌های آن محسوب می‌گردید. **فروشی** حقیقت ازلی و ابدی جاویدان و غایت حرکت تکاملی بشر و سعادت او می‌باشد، که بعدها بر اثر کوته بینی و عوامی مردم، این حقیقت محض و مجرد گاهی بصورت فرشته و گاهی روح انسان فرض گردید.

پلوتارخ ـ مورخ معروف یونانی ـ نیز در کتاب خود ـ که از کتب اروپاییها در دو قرن اخیر به حقیقت نزدیکتر و از تعصب اروپای مرکزی دورتر است ـ می‌نویسد:

«گروهی از فلاسفهٔ یونان برای تحصیل علم به خاور زمین سفر کرده بودند، از جمله تالس مالتی به مصر و فیثاغورس به مصر و ایران و ذیمقراطیس به بابل».

لاسال نیز در کتابی ـ که بنام هراکلیتوس نوشته و سفر او به ایران و بهره‌گیری از دانش مغان ایرانی را یادآور شده ـ می‌گوید: **هراکلیتوس که مبدأ اشیاء را آتش**

---

۱) مزدیسنا و تأثیر آن در ادب فارسی، دکتر معین، ص ۱۴۷.

۲) تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب، کریشنا، ج ۱، ص ۳.

می‌دانست، آن را از مزدیسنا الهام گرفته است.

مرکزیت ایران مخصوص به دورهٔ هخامنشیان نبوده است، بلکه حتی در دورهٔ مادها نیز کانون علم و حکمت و هنر بوده است. مورخ مشهور ـ دیا کونوف ـ که متخصص دورهٔ سلسلهٔ مادهای (Madi) ایرانی است می‌گوید: **«باید به این نکتهٔ جالب توجه کنیم که سرزمین ماد در قرنهای هفتم و ششم ق.م کانونی بوده که از آنجا مفهومات دینی و فلسفی انتشار یافته».**[1]

سپس با ذکر این نکته که وجود برخی لغات و مفاهیم پارسی مادی درباره صلح و کامیابی و سوگند و نیروی سحر آمیز و دلیری و پیروزی (که در کلمات **فرن** و **اَرد** و **اَخشَر** و مانند آنها و مشتقات آنهاست) که در همسایگان قدیم ایران یعنی آشوریان، و یا اسکیتها (سکاها) ـ در کرانه دریای سیاه ـ دیده می‌شود، می‌گوید: «بنابراین، در قرنهای هفتم و ششم ق.م سرزمین ماد مرکز اشاعهٔ فعالیتهای معیّنی در زمینهٔ فرهنگی **و دینی بوده است».**

نامبرده دربارهٔ رابطهٔ فرهنگی و دینی ایران و یونان می‌گوید:

> ارسطو و دیگر شاگردان افلاطون (ظاهراً وی اولین کسی بود در یونان که جداً به تعالیم مغان، یا مجوسان، علاقه ورزید) به تعالیم مغان توجه کردند و شاید کتسیاس نیز از زردشت نام برده باشد. روایات باستانی، تعلیمات فیثاغورس را مأخوذ از زردشت می‌دانند، ولی مسلماً این نظر نادرست است».[2]

مورخ مشهور دیگر ـ ویل دورانت ـ می‌نویسد:

---

۱) **تاریخ ماد**، دیا کونوف، ص ۲٤٥.

۲) مقصود وی وجود فاصلهٔ زمانی میان زردشت پیامبر و فیثاغورس است، نه انکار و سلب رابطهٔ فیثاغورس با ایران

> تاکنون دست‌کم ششهزار سال می‌گذرد که در نیمی از این مدت ـ تا آنجا که بر ما معلوم است ـ خاور نزدیک مرکز امور و مسائل بشری بوده (...) فرهنگهای مختلف وجود داشته، کشاورزی، بازرگانی، صنایع، ریاضیات و پزشکی، هندسه و نجوم و تقویم و ساعت، منطقه البروج، الفبا و خط و کاغذ و مرکب، کتاب و کتابخانه و مدرسه (...) یکتاپرستی (...) و چیزهای فراوان دیگر برای نخستین بار پیدا شده و رشد کرده و فرهنگ اروپایی و امریکایی ما در طی قرون، از راه جزیره کرت و یونان و روم، از فرهنگ همین خاور نزدیک گرفته شده است.

و در جای دیگر می‌نویسد:

> یونانیان سازندهٔ **کاخ تمدن** بشمار نمی‌روند (...) یونان در واقع همچون وارثی است که ذخایر سه هزار ساله علم و هنر را ـ که با غنایم جنگ و بازرگانی از خاور زمین به آن سرزمین رسیده- بنا حق تصاحب کرده است.
>
> با مطالعهٔ مطالب تاریخی مربوط به خاور نزدیک و احترام گذاشتن به آن در حقیقت وامی را که نسبت به **مؤسسّان واقعی تمدن اروپا و امریکا** داریم ادا کرده‌ایم.[۱]

اگر چه این فقط گوشه‌ای از حقیقت تاریخی در این باره است، ولی بهر حال، تقدم مشرق را بر یونان می‌رساند و همان گونه که دیدیم خاور نزدیک نیز، خود وامدار و مدیون ایران و بابل است.

* * *

---

۱) **تاریخ تمدن**، ویل دورانت، ج۱، ص ۱٤۱.

۱

سیر حکمت پیش از اسلام

اکنون باید دید که این تمدن گسترده و خیره کننده، و آن فلسفه و علوم، چگونه از مشرق به مغرب رفته و به یونان رسیده است. تمدن و آداب زندگی و رسوم عرفی را می‌توان بوسیله جنگجویان و بازرگانان و مردم عادی صادر و منتقل کرد، ولی حکمت و فلسفه و علوم رمزگونه و پیچیده را نمی‌توان با این دسته افراد به جای دیگری برد و این کار فقط کار دانشمندان و حکیمان و فرزانگان است.

در این باره نام دو نفر در غرب بسیار معروف است، یکی ثالس ملطی، و دیگر فیثاغورس اهل ساموس که ناقل حکمت ایرانی و شرقی به غرب بوده‌اند. ولی پیش از آن باید نخست به این نقطهٔ مهم تاریخی پرداخت که این فرهنگ و این حکمت و دانش در آن روزگار چه سازمان و نهاد اجتماعی داشته و چه کسانی از آن نگهبانی می‌کرده‌اند.

در مجموع آثار باقیمانده از پیش از قرن ۷ ق.م و تحقیقاتی که مورخان و محققان تاریخ مشرق باستان کرده‌اند، نام ایران و بابل و مصر بیشتر دیده می‌شود، اما در این میان شهرت مُغان ـ که ایرانی و در واقع نگهبانان و معلمان حکمت و علوم دیگر مانند ریاضیات و نجوم و پزشکی و علوم طبیعی و فیزیک و علوم دیگر بوده‌اند ـ از همه بیشتر است. و بهمین دلیل ایران باستان را می‌توان مهد حکمت و دانش، و مغان را نخستین معلمان آن در جهان دانست و این حقیقت، مانع حقایق دیگر تاریخی درباره

وجود تمدن در چین و هند از یکسو، و بابل و فنیقیه و مصر از سوی دیگر نیست.

بنابراین، شناخت وضع حکمت و فلسفه و علوم در جهان باستان و بتعبیر ویل دورانت «گهوارهٔ آن» همواره به بررسی و شناخت «مُغان» یعنی حکمای ایرانی می‌رسد، و ما نیز در اینجا فصلی را به آنها اختصاص می‌دهیم.

* * *

۱.۱

مغان

بررسی اوضاع و احوال تاریخ قرون نخستین تمدن بشری ـ نه تنها تاریخ و فرهنگ و تمدن ایران بلکه حتی تاریخ تمدن و فرهنگ جهان قدیم، و تاریخ فلسفه و علم ـ بدون شناخت نقش مهم و مؤثر مغان[1] ناممکن و نارسا و غیر علمی است

این مغان هر که و هرچه که بودند، قرنها در مشرق (یا دقیقتر بگوییم در سرزمینی که ایران ـ یعنی سرزمین آریاییها ـ نامیده می‌شد) نگهبان و مبلغ و معلّم علوم و فلسفه بودند؛ یعنی آنچه که امروز ما به آن فلسفه و اخلاق و ریاضیات و نجوم و پزشکی و علوم طبیعی یا فیزیک و شیمی و مکانیک می‌گوییم و در قدیم معمولاً تمام این علوم زاییده و زیر مجموعه‌های حکمت شمرده می‌شدند، بگونه‌ای منظم و سازمان یافته در میان آنان آموزش داده می‌شد، رشد می‌کرد و بکار بسته می‌شد.

بررسی بیشتر تاریخچهٔ این گروه ـ که عمدهٔ مورخان آنان را یک طایفهٔ نژادی می‌دانند ـ بتوسط مورخان و محققان آینده روشن خواهد ساخت که چگونه این پدیدهٔ شگفت‌آور در طی قرنها، در منطقه‌ای از آسیا، رخ داده، و چه خدماتی از این گروه به علم و فلسفه و به رشد تمدن و بشریت رسیده است؛ و اگر این گروه شگفت‌انگیز سازمان

---

۱) جمع «مُغ» یا «مَغ» (mãg - mûg). گاهی آن را به موق و موقان معرّب کرده‌اند.

یافته، طی قرون و اعصار گذشته نمی‌بودند و به جهان متمدن و نیمه متمدن آن روزگار ـ از جمله یونان ـ علوم و فنون را صادر نمی‌کردند، امروز چهرهٔ جهان و وضع علوم و فنون چگونه بود؟

با وجود آنچه که گفتیم، جای شگفت است که تاریخ، حق این قشر عظیم دانشمندان و حکمای تاریخ تمدن بشر را ادا نکرده و نتوانسته یا نخواسته غبار غفلت و فراموشی و ابهام را از روی آنان بزداید. شاید یکی از دقیقترین منابع شناخت این طایفه، تاریخی باشد که دربارهٔ سلسله مادهای ایران نوشته شده است،[1] و آنان را یکی از شش طایفه‌ای دانسته که بر روی هم قوم «ماد» را تشکیل می‌داده‌اند و در طبقه‌بندی اجتماعی آن روزگار (که بعدها نیز ادامه یافت) منحصراً نقش روحانیت و امور علمی و دینی را بر عهده داشته‌اند و در کنار شاهان سلسله برایزنی و پزشکی و تنجیم و قضاوت و انجام امور تعلیم و تربیت و مانند اینها می‌پرداخته‌اند.

امّا شباهتهای بسیاری که میان مغان ایرانی و همنژادان هندی آنان، یعنی برهمنان وجود دارد، گواهی می‌دهد که سابقهٔ آنها بیش از اینهاست؛ و محتمل است که همچنانکه اشتراکات دیگری مانند همنژاد و آریایی بودن، همریشه بودن زبان آنان با سانسکریت،[2] طبقهٔ ممتازی مانند برهمنان هندو[3] تا اندازه‌ای بشکل کاستهای هندی ـ

---

۱) تاریخ ماد، دیاکونوف (Diakonv)، ص ۳۴۶ به بعد.

۲) آریاییهای هند و اروپایی در حدود ۲۴۰۰ سال پیش از میلاد مسیح دارای زبان مشترکی بودند (ایران باستان، ۱۵۴/۱). هنوز برخی کلمات مشترک میان شعبه‌های نژاد آریایی وجود دارد، از جمله بنظر می‌رسد کلمه «من» یا «مان» یکی از آنها باشد که در فارسی کنونی بیشتر بجای ضمیر اول شخص مفرد، و در زبانهای ژرمنی و توتنی (مانند انگلیسی و آلمانی و ...) بصورت man یا mann بمعنی انسان و مشتقات دیگری مانند maner و human mental ... بکار می‌رود یا کلمانی مانند مادر و برادر و مانند آنها، و عیناً در زبان هندی از جمله «برهمن ـ آتمن ـ شمن» از همان ریشه است.

۳) «در ۲۸۰۰ تا ۲۵۰۰ سال ق.م تمدنی در شرق ایران وجود داشته و از طریق سیستان و شوش با ←

بودن که علم و حکمت و خط و نوشتن در انحصار آنان بوده است، در میان آنها دیده می‌شود، هر دو دارای سابقه و تاریخی مشترک باشند و علوم و حکمت و دین آنها(هندو و آیین پیش از زردشت) از یک دین واقعی و آسمانی بسیار قدیم آریائی سرچشمه گرفته باشد.

این نظریه گرچه پذیرفتنی است، ولی در شرایط کنونی و با مدارک موجود، اثبات آن دشوار می‌باشد. از اینرو سابقهٔ روشن این طایفه را از سه هزار سال پیش (هزار سال پیش از میلاد) و همراه با قوم ماد (در نواحی شمال غربی رو به جنوب سرزمین ایران) می‌توان جستجو و بررسی کرد.

یکی از منابع قدیمی که از مغان نام برده هرودوت یا هرودوتس (Herodotus) است که آنها را کاهن و غیبگو می‌شمارد و از جمله رؤیای آستپاک پسر هوخشتره را تعبیر می‌نمایند.[1] دیاکونوف معتقد است که «**ظاهراً در عهد او در یونان همه می‌دانستند که مغان ـ یا مجوسان ـ کاهنان مادیها می‌باشند و این حقیقت مسلّمتر از آن بوده که هرودوت برای خوانندگان زمان خویش توضیحی بر آن بیفزاید**».

این مورخ درباره هرودوت می‌نویسد:

> وی مغان را یک تیره و یا طبقه و یا گروه حرفه‌ای نشمرده، بلکه قبیله‌ای از مادیها می‌داند. تا حدی که من اطلاع دارم، تا کنون به این نکته توجه نشده که در کتیبهٔ داریوش اول، کلمهٔ «مغان» بمعنی صاحبان حرفه یا قشری از مردم نبوده، بلکه معنی قومی و قبیله‌ای دارد....

← دنیای سومری مربوط بوده. در ۱۳۰۰ ق.م عده‌ای از نژاد ایرانیان به شمال غربی هندوستان آمدند. سانسکریت با زبان باستانی ایرانیها بسیار نزدیک است. (...) طبقهٔ روحانی برهمایی [مانند مغان] بر طبقات دیگر برتری داشت». (تاریخ آسیا، رنه گروسه، ص ۲۶).

۱) تاریخ هرودوت، ص ۸۳

هرودوت آورده که مغان قبیله‌ای هستند که معتقدات مذهبی و مراسم دینی خاصی دارند و پارسیان و مادها کاهنان خویش را از میان افراد آن قبیله انتخاب می‌کنند. محتملاً سرزمین قبیلهٔ مغان ناحیه «رغه» (ری) که از شهرهای عمده ماد بشمار می‌رفته بوده است.[1]

گاهی به مغان، «أث روان» گفته شده، و در اوستا این کلمه بجای مغان آمده است. از اینرو برخی معتقد شده‌اند که اینان دو گروه بوده‌اند.[2] رئیس کاهنان یا مغان را «مسه مغان» می‌نامیده‌اند که مسلمین آن را «مسمغان» یا «مصمغان» می‌گفتند.

به نظر می‌رسد که مدتها مغان با مذهب تحریف شده و شرک‌آمیز «زروانی» بسر می‌برده‌اند و ظهور زرتشت و آئین یکتاپرستی او سبب گردیده که آنان را به بهدینی بکشد؛ و تا مدتها بعد نیز یکتاپرستی در میان آنها رواج داشته اگرچه بعدها گروههایی از آنان اندک اندک از آن منحرف شده و خدایان دیگری مانند مهر (خورشید) و زهره را به اهورمزدا افزوده و تثلیث معروف و تاریخی ایرانی[3] را (که بعد به مسیحیان رسید) ساخته‌اند.

امّا آنچه که در تاریخ مسلم است آن است که همیشه کلمهٔ مغان یا أَثروان مرادف روحانی و کاهن زرتشتی شناخته می‌شده است، و دیاکونوف معتقد است که «... مغان - یا دقیقتر بگوییم - کاهنان (آثروان) قبیلهٔ مغان، تعلیمات گاثه‌ها را به دربار ماد آوردند

۱) تاریخ ماد، دیاکونوف، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

۲) همان، ص ٣٤٧. هرتل ایرانشناس آلمانی آنها را دو صنف رقیب دانسته است.

۳) به نظر می‌رسد که تثلیث قدیمی ایرانی شرک‌آمیز نبوده، بلکه مفهوم فلسفی داشته که بعدها به عنوان «خدا - عقل - نفس» با قبول ترتیب نزولی و علّی آنها در نزد فلوطین و در فلسفهٔ اسلامی نیز پذیرفته شده، ولی عوام و روحانیون قشری آنان این اقانیم را عَرَضی و مستقل بنداشته و برای آن مظاهری مانند خورشید و ماه و زهره (عشتار - ایستار - ونوس) مجسم کردند و به عبادت آن پرداختند و مسیحیت نیز آن را بگونه‌ای دیگر درآورد.

و دربار مزبور آن کیش را رسمیت داد».[1]

در زمان هخامنشیان نیز مغان محترم بودند[2]، و برخی از آنان مناصب درباری و مقام رایزنی پادشاه را داشتند؛ ولی جا دارد بپذیریم با آنکه شغل و مقام روحانیت یا کهانت و حکمت و علوم و نوشتن و آموزش دادن آنها منحصر و مخصوص بـه طـایفهٔ مغان بوده، ولی همهٔ آنها را نبایستی در صف کارگزاران درباری یا کشوری بـدانـیم. از اینرو می‌توان پذیرفت که عده یا اکثریت آنان اهل ریاضت و زهد و انزوا و آموزش علوم نظری و عملی و مردمی با صفا و اهل کشف و مراقبت بوده‌اند[3] و آلودهٔ شئون دولتـی نمی‌شده‌اند.

حکمت نظری و عملی که بعدها از میان اشراقیون یونان (افلاطون و سقراط) و نوافلاطونیان اسکندریه (پیروان فلوطین) سر برآورد ظاهراً همه، مرده ریگ مغان بوده است، از اینرو مغان در تاریخ فلسفه بزرگترین حکمای حکمت اشراق شمرده می‌شوند که بعدها از آنان به حکمای خسروانی یا «خسروانیّون» و «فهلویّون» یاد شده است.

با توسعهٔ قلمرو هخامنشیان (و سلسله های بعد) نفوذ مغان گسترش یافت و به آسیای صغیر هم رسید. و « مطابق روایت استـرابـو: در سـرزمـین «کـاپادوسیه»، مـغان بیشمار بودند و شهر زلا(Zela) از آنان پر بود.[4] آنان را «آذر مؤبدان» یعنی (Puraithoi)

---

۱) همان، ص ۳٦١.

۲) به نظر می‌رسد که کورش نیز مانند بسیاری از شاهزادگان و بزرگان، در کودکی تربیت شدهٔ مغان بوده و همانگونه که نیکولاوس نیز نوشته است وی عدالت و اخلاق حسنه را از مغان آموخته و خود وی یک مغ تمام عیار و حکیم و دانشمند بوده است.

۳) تاریخ ماد، دیاکونوف، ص ۳٤٧: «... پارسیان و مادها کاهنان خـود را از مـیان افـراد آن قـبیله انـتخاب می‌کنند...».

٤) دین ایرانی، بنونیست، ص ٥٢-٥٣. کاپادوسیه (Cappodocia) در شمال غرب ایران. و نیز کتاب آئین شهریاری در ایران، ساموئل ادی. وی (ص ١١١ ترجمهٔ فارسی) مـی‌گوید: «یک قـرن پس از خـتم دوره ←

می‌نامیدند...» محققان این کلمه را با آثروان(Athravan) سنجیده و یکسانی آئینهای آسیای صغیر و دین اوستائی را ارائه می‌نمایند».[1]

باید دانست که کلمهٔ «مؤبد» به نظر صاحبنظران برگرفته از «مُغبد» (مغپاد) و به همان معنا بوده است که در اواخر عهد ساسانی بر قدرت سیاسی آنها افزوده، ولی به نظر می‌رسد از اوج علمی آنان کاسته شده بوده است، و دیده می‌شود که فلسفهٔ دوران ساسانیان همواره نظر به یونان و ارسطو دارد و اصالت پیشین خود را از دست داده است.

نفوذ حکومت ایران و شهرت و نفوذ علمی و اجتماعی و مذهبی مغان ایران در جهان آن زمان بگونه‌ای بوده که کلمهٔ مغ یا Mogos یونانی و Maguos رومی و Magi و magie در زبانهای اروپایی[2] بعنوان روحانی و رهبر مذهبی ایران قدیم و برگزار کننده مراسم دینی و قضاوت و داوری و حتی جادو و کهانت و کارها و معالجات ماورای عادت

← هلنیگری، پلینی اکبر نام سرزمینهایی را که مغان سکونت داشته‌اند بشرح زیر آورده: پارس ـ عربستان ـ اتیوپی ـ مصر». و از روی مأخذ یونانی می‌توان افزود: سوریهٔ جنوبی (بقاع) ـ بابل ـ کاپادوکیه ـ تمام آناطولیای غربی ـ افسوس ـ الفانیتن در مصر ... لودیا ـ دمشق ـ فروگیا ـ بین‌النهرین (عراق) شمالی. علم ما بطور محقق نشان می‌دهد که مغان در تمام سواحل شرقی مدیترانه پراکنده بوده‌اند».

۱) این مؤبدان مأموریت تبلیغ دین و آموزش حکمت داشته‌اند، و محتمل است در دورهٔ هخامنشیان به شاگردان غیرایرانی مکتب مغان نیز مغ گفته می‌شده و شاید برخی از مغان مقیم آسیای صغیر و سواحل دریای مدیترانه غیر ایرانی بوده‌اند، همانگونه که فیثاغورس را باید یک مغ به حساب آورد که از مغان دارای منصب نیابت بوده است (نظیر تقسیماتی که بعدها اسماعیلیان در ایران به نام حجت و قطب ورکن به وجود آوردند).

۲) در زبان انگلیسی کلمهٔ magic (سحرآمیز و جادویی) و magisterial (دادگاه بخش) و magnify و مشتقات دیگر آن که بمعنی شکوه و جلال است ـ همه از کلمهٔ مغ مشتق می‌شوند، و کلمهٔ «مجوس» سریانی یا معرب مگوس، برگرفته از لغت سریانی و آرامی یا یونانی مغ پارسی می‌باشد. در زبان فرانسه نیز Mage همان مغ ایرانی و گاهی بمعنی اخترشناس و یا افسونگر، و کلمهٔ Magie بمعنی سحر و افسون، magique بمعنی جادویی، Magiome بمعنی آیین مجوسی و Magistrat بمعنی قاضی یا مقام عالی دولتی می‌باشد.

و طبیعت بشناسند، یا آنها را منجم و پیشگو و غیبگو بدانند.

ممکن است بعدها به شاگردان مکتب مغان ایرانی که از ملل دیگر نزد آنها آموزش می‌دیدند و به کهانت و تنجیم و پزشکی و معلمی فلسفه و ریاضیات می‌پرداختند نیز مغ گفته می‌شد، از اینروست که گاهی به کلمهٔ مغان بابلی یا سوری یا آسیای صغیر برمی‌خوریم. فیثاغورس نیز ـ همانگونه که خواهیم دید ـ آموزش بسیاری از آنان دیده و مانند مغان بوده و خواهیم گفت که مانند آنها حتی نظریه و مشی سیاسی داشته و همچون ادیان آسمانی و الهی خود را مسئول اصلاح جامعه بصورت رهبری سیاسی و مدیریت حکومت می‌دانسته، همانگونه سقراط و افلاطون و اخلاف آنان در صدد معرفی آن بودند و تقریباً هیچیک در برابر جباران یونانی (tyrani) تاب نیاوردند.

از مجموع نوشته‌های مورخان قدیم و جدید می‌توان نتیجه گرفت همانگونه که اشاره رفت، مغان، همزادان و همنژادان آریائیان ماقبل تاریخ مدوّن هستند که روحانیان و رهبران دینی قبایل آریایی و شاگردان مکتب و وارثان علوم پیامبر یا پیامبرانی بوده‌اند که از میان آنان برخاسته و آیین جامع و گرانمایه‌ای را برای آنان آورده بوده است که بجز جهانبینی توحیدی فلسفه گونه وی رموز و اسراری از آفرینش را ـ که در آن از خواص پزشکی مواد و نبات، و خواص اعداد، و خواص «قرانات» و اوضاع نجوم (که به آن تنجیم می‌گوییم) و بالاتر از آن شیوه‌های سلوک معنوی برای وصول به حقیقت جهان هستی، وجود داشته ـ به جانشینان خود آموخته و برای جلوگیری از سوءاستفاده و تبهکاریهای افراد ناشایست، آنان را سخت به رازداری و سکوت و پنهانسازی از نامحرمان وصیت نموده است.[۱]

۱) یکی از محققان غربی پیمان رازداری مغان را به قانون نامهٔ مقدس لوی‌تیکوس تشبیه نموده ←

این اصل رازداری و پنهانکاری در آنها سبب گردیده بود که مغان و عالمان دین، دانشها و تجربه‌های علمی و سلوکی خود را فقط به فرزندان خود بیاموزند تا بجایی که در دوران مادها این روحانیان یا مُغان بصورت طایفه یا قبیله‌ای در آمده بودند یا یک نژاد و از یک تیره؛ و چون درمان و پزشکی و تنجیم و طالع بینی و مانند آنها به دستشان بود، هم در نزد مردم و هم در نزد شاهان موقعیت و مقام و اعتبار بسیار یافته و از این راه به قدرت سیاسی و اجتماعی رسیده بودند تا بجایی که مورخان نام آنان را در کنار پنج قبیله دیگر مادی آورده‌اند.

وجود مذاهب مختلف مانند زروانیگری، مهر پرستی، دوگانه یا سه گانه پرستی و مانند آن در میان مغان نشانگر نوعی انحراف دینی (بد دینی در برابر بهدینی) است که آن را می‌توان ناشی از چند چیز دانست:

اوّل: عوامزدگی، که یکی از آفات علمای دینی و روحانیون هر مذهب است که سامریوار برای کسب یا حفظ وجهه و موقعیّت دنیایی خود، پیرو عقاید و سنن واهی و موهوم پرستی عوام می‌شوند.

دوم: فساد اخلاقی ناشی از قدرت سیاسی و اجتماعی و مالی و نزدیکی به دربار و پادشاه و درباریگری.

سوم: دوبینی و کجروی و نارسایی اندیشه و توان فکری و فلسفی و تأثیر پذیری از مکاتب و مذاهب گمراه.

اینگونه انحراف، در همهٔ مذاهب ـ چه آریایی و چه سامی ـ دیده می‌شود، و نمونهٔ دیگر آن مذهب برهمایی باستانی در برابر بودایی‌گری است که بسیار شبیه رابطهٔ

← می‌گوید: «مغان طبق قوانین خاص خود می‌زیستند که مانند قانون‌نامه مقدس لوی تبکوس ضامن بقاء گروه برگزیده‌ای برای انجام شعایر دینی بود ....» (آیین شهریاری در شرق، ساموئل. ک.ادی).

زروانیگری و سه‌گانه‌پرستی با آیین زردشت است؛ و برخی شباهتها و قرب و قران زمانی میان بودا و فیثاغورس نشان می‌دهد که هر دو از دین زرتشت متأثر بوده و پیام‌آور آیین یکتاپرستی و زهد و ریاضت برای ملت و سرزمین خود بوده‌اند و هر دو از طرف مردم خود رانده شده و در میان مردمی بیگانه و دور از وطن خود بساط تبلیغ و آموزش خودرا گسترده‌اند همچنانکه خود زردشت نیز چنین بوده است.

در کنار این گونه مغان، گروهی دیگر از آنان به دنیا و مقام پشت پا زده و در اندیشهٔ سلوک و کمال روانی خود دوران ریاضت و تأمل و مراقبت و تهذیب نفس را در پیش می‌گرفتند و در سلسله مراتب خود هر یک به انجام وظیفه درس و تربیت و ارشاد مشغول بودند و می‌توان گفت که مغهای راستین و نگهبانان و معلمان واقعی دانش و حکمت همین اشخاص بودند.

کلماتی همچون «پیرمغان» یا «مغبچه‌گان» و «دیر مغان» که در ادبیات فارسی و بخصوص در غزلیات حافظ هست اشاره به همین مراتب ظاهری بوده، زیرا مغان مرشد کلّ و اعظم داشتند که شاید همان «مسِ مغان» بوده و دیگر مغان هریک بترتیبی نزولی و سازمان یافته، عهده‌دار نقشی تعلیمی و تربیتی می‌بودند، تا مرتبهٔ نوآموزان و طلاب که به آنان مغبچه[1] نام داده‌اند؛ و در تشکیلات دیر مانند و روحانی آنان، هر مرتبهٔ نازلتر وظیفه خدمت به گروه خود و گروه بالاتر از خود را داشته تا از این راه زنگار خودبینی برطرف و بیماریهای نفسانی درمان گردد.

شکل ظاهری این سلسله مراتب را در دوران بعد از اسلام نخست اسماعیلیه معروف به باطنیه که در واقع همان شیعیان سیاسی بودند، رعایت می‌نمودند، و بعدها

---

۱) برای کلماتی مانند پیر مغان و می و میخانه در ادبیات فارسی بغلط معانی دیگری نهاده‌اند که شایستهٔ مرتبهٔ والای آن حکما نیست.

به صوفیه رسید و خانقاهها شبیه به همان دیر مغان و مجوسان بود؛ و در غرب نیز در عهد ساسانیان این تشکیلات همراه با بسیاری از آداب دیگر (همچون تعمید و صلیب و تثلیث و اعتقاد به أب و ابن) و دربار پاپی از یک طرف، و دیر و رهبانیت از طرف دیگر و در کنار آن مدارس علمی و دینی وفلسفه و علوم، به مسیحیت نوپا منتقل شد و این تشکیلات بعدها مورد تقلید ناقص قرار گرفت و در سازمان سری فراماسونهای صهیونیست یهودی (بعنوان حکمای یهود)و یسوعیین (ژزویتهای) مسیحی (بعنوان حکمای مسیحی) سردرآورد. و همهٔ این تشکیلات مشابه، که در طول نزدیک به هفده قرن در جهان رویداده همه همان الگوی باستانی مغان است که تا ظهور اسلام و انقراض سلسله شاهان ساسانی همراه با نوسانهایی وجود داشته و نه فقط در ایران، بلکه در جهان متمدن آن روزگار نیز معروف و محترم بوده است.

یکی از امتیازات این طبقه و نقش و وظایف آنان گردآوری وجوه شرعیه یا خیریه است، آنگونه که از تواریخ بر می‌آید مسلماً سهمی معین از غنایم بوده که در جنگها بچنگ ایرانیان می‌افتاده و بایستی پیش از تقسیم غنایم از آن جدا شده و به خزانهٔ مغان می‌رفته. از جمله در پیروزیهای کورش کبیر به این موضوع اجمالاً اشاره شده است.

این استقلال مالی و حق قانونی اخذ مالیات ـ که شاید مانند خراج، بر درآمدهای زراعی هم تعلق می‌گرفته ـ همانند وضع کلیسای مسیحیت اروپا، نوعی اقتدار سیاسی نیز شمرده می‌شده است و از برخی مدارک تاریخی بدست می‌آید که مغان منابع مالی و درآمدی کافی داشته‌اند و همانگونه که مورخان تصریح کرده‌اند، همین استقلال و قدرت سیاسی و اجتماعی سبب گردیده بود که دولتی در دولت، و حکومتی در داخل حکومت شاهان ـ که بیشتر یک مقام تشریفاتی بود ـ داشته باشند و پس از پادشاهان

ـ که بحکم یک سنت دیرینه از تخمه خدایان و جانشین آنان شمرده می‌شدند و طبقات دیگر جز آنها دیگر حق شاهی نداشتند ـ بالاترین قدرت سیاسی و اجتماعی شمرده شوند.

این اقتدار بحسب قرب و بُعد آنان از بهدینی و دیانت راستین گاهی در صحنهٔ سیاست حادثه می‌آفرید؛ مثلاً در واقعهٔ قیام «گئومات مغ» ـ که بروایت هرودوت چون نام او سمردیس[1] و همنام با فرزند کورش (برادر کمبوجیه) بود و کمبوجیه پیش از حمله به مصر برادر خود (بردیا) را کشته وسپس به آنجا حمله نموده بود و کسی جز مغان از کشتن وی خبر نداشتند، از اینرو در نبود کمبوجیه، این مغ بنام برادر کمبوجیه، بردیا بر تخت سلطنت نشست و او را از سلطنت خلع نمود ـ به نظر می‌رسد که این قیام (یا باصطلاح کودتا) نوعی اصلاح دینی و بددینی[2] عدالتخواهانه بسود مردم و در برابر ستمکاری و بیرحمیهای کمبوجیه بوده است و طبعاً گروهی بسیار ازمغان ـ و شاید همهٔ آنان ـ با این کار موافق بوده‌اند.

شاید از اینروست که در تواریخ نوشته‌اند که گئومات:« هفت ماه با آرامش سلطنت کرد و در این مدت نیکیهای بسیار به تبعهٔ خود نمود چنانکه پس از فوت او تمام مردمان آسیا ـ باستثنای پارسیها ـ از این قضیه متأسف بودند...»[3] و نیز بهمین سبب، پس از پیروزی داریوش و یارانش بر این مغ، به کشتن مغان دیگر دست یازید و جشنی معروف بنام «مغ‌کشی» برپا کرد.

---

۱) کلمهٔ سمردیس یونانی شده «بردیا»ست. همان، ص ۳۴۵.

۲) گیمن (ص ۱۰۱، زردتشت و جهان غرب) می‌گوید: داریوش پس از مرگ گوماتا(گئومات) معابدی را که خدایان دیگر در آن عبادت می‌شدند و گئومات خراب کرده بود بازسازی کرد و این نشانهٔ مبارزه مغان با کژدینی و شرک بوده است.

۳) تاریخ ایران باستان، حسن پیرنیا، کتاب دوم، ج ۲، ص ۵۲۰.

از کتیبهٔ بیستون ـ که داریوش نبشته است ـ بر می‌آید که گئومات مغ در همان مدت هفت ماه حکومت کارهای مهم انقلابی و بسود مردم انجام داده بود و در راه توزیع ثروتها، و گرفتن اموال و املاک ثروتمندان ستمگر، و دادن آن به مردم کوشش گسترده‌ای نموده و سه سال مالیات را از دوش مردم (که همان طبقه پایین اجتماع بودند) برداشته بوده است؛ و شاید همین سبب ناراحتی مردم از کشته شدن و رفتن وی گردیده است.

یا مثلاً قیام مزدک ـ که نوعی اصلاح مذهبی و اجتماعی شمرده می‌شد[1] ـ یک حرکت سیاسی و دینی و اجتماعی، و خود مزدک یکی از مُغان برجسته زمان خود بود و نهضت او با استقبال مردم روبرو شد و حتی قباد ـ پادشاه وقت ـ آن را پذیرفت؛ اگرچه عده‌ای از بزرگان مغ بشدت با آن مخالف بودند و سرانجام با یک کودتا قباد را معزول و انوشیروان فرزند او را بسلطنت نشاندند و از راه نفوذی که از دوران کودکی انوشیروان بر وی داشتند او را وادار به کشتن مزدک و یاران و طرفداران او نمودند که شرح آن در تاریخ آمده است.

از اینجا می‌توان دریافت که در میان مغان نیز نوعی اختلاف منش و عقیده و طبقه و سیر و سیاست وجود داشته، بهمانگونه که در عقیدهٔ دینی نیز گاهی اختلاف داشته‌اند؛ برخی موحّدی یکتاپرست و برخی زروانگرا و یا اهل تثلیث (مزدا ـ مهر ـ

---

۱) به نظر چنین می‌آید که نسبت اشتراک زن در جامعه، نوعی تبلیغ و تهمت سیاسی است که در این مواقع در بازار سیاست معمول و عادی است و از یک فرشته می‌تواند دیو بسازد؛ آنچه که قابل قبول به نظر می‌رسد آن است که وی انحصار زنان زیبا را به دربار شاهان (تا آنجا که گاهی تا چندین هزار زن اصلی و فرعی در بند زناشویی شاهان بود) شکسته بوده و مردم را نیز ذی حق در داشتن زن می‌دانسته، و همچنین به تعدیل ثروت و مصادرهٔ انبارهای انباشته از غله و کالای اشراف به سود مردم می‌پرداخته است، و بر روی هم یک مصلح اجتماعی بوده که با منافع اشراف و مغان ثروتمند سازگاری نداشته است.

ناهید) بوده‌اند. بنابراین، عده‌ای طرفدار اشرافیت و بدور از مردم، و عده‌ای وارسته و مردمی شمرده می‌شده‌اند؛ یا اینکه عده‌ای بکار سیاست و حکومت مشغول بوده، و عدّه‌ای دیگر بدور از حکومت و سیاست به تربیت طلاب و تدریس و تحقیق و نگهبانی از حکمت و علوم و فنون می‌پرداخته‌اند.

امّا آنچه را که بایستی یک اصل اساسی نظری در حکمت ایرانی دانست و به نظر می‌رسد حتی کسانی که در عمل بکار سیاست آلوده نبودند، نیز آن را در عقیده پذیرا بودند، اصل «حکومت حکیمان» بود که بعدها در آثار سقراط و افلاطون ـ و پیش از آنها در نزد فیثاغوریان و حکمای ایونی دیده شد. با این تفاوت که این اصل در ایران با اصل اختصاص حق سلطنت به نژاد و تخمهٔ ویژه‌ای که خود طبقه‌ای ـ بنام طبقهٔ شاهان ـ را بوجود آورده بود، در تعارض بود.

مثلاً زردشت حکومت را حق گشتاسب و اسفندیار می‌دانست و دیگر مغان همه در کنار شاهان برایزنی و خدمت مشغول بودند. از اینرو، معنای حکومت حکیمان (همان مغان) این شده بود که حکومتی پنهانی و پشت پرده داشته باشند و بر پادشاهان حکومت کنند؛ همچنانکه، جز در چند مورد روشن، در بیشتر نقاط تاریخ باستان تا پیش از اسلام بر همین منوال بوده است، اگرچه گاهی نیز این تعارض آشکار می‌شد و صحنهٔ سیاست، به عرصهٔ پیکار بدل می‌گشت، همچنانکه وقایع مغکشی در تاریخ ایران باستان آمده است.

موضوع «حکومت حقّه»، یا حکومت حکیمان مسئله‌ای است که هرگز از حکمت عملی ـ که تحت عنوان «سیاست مدن» از آن بحث می‌شده ـ جدا نبوده است، و روشن است که حکمت عملی را نمی‌توان ساخته و پرداخته اندیشه و ابتکار سقراط و افلاطون دانست، بلکه این بخش حکمت نیز همراه حکمت نظری ـ که نوعی جهانبینی نزدیک به

واقعیت است ـ از مشرق زمین و بویژه ایران به یونان و نقاط دیگر وارد شده است؛ و طبعاً «سیاست» (یا سیاست مدن یعنی ادارهٔ عمومی کشور) نیز سابقهٔ بسیار داشته و در میان حکمای باستانی ایرانی معروف بوده است، و آنان نیز این اصل مهم را از آیین و پیامبران خود فرا گرفته بوده‌اند.[1]

اکنون به سخن اصلی ـ یعنی رابطهٔ علمی فیثاغورس با مغان ایرانی و سفر او به ایران ـ باز می‌گردیم. دیدیم که: اولاً وضع اجتماعی و سیاسی و حتی وضع نظامی و جنگهای آن زمان ـ بر خلاف تصور برخی از مؤلفان غربی ـ بگونه‌ای بوده که ارتباط ایران و سلطهٔ فرهنگی او را به سراسر جهان متمدّن آن روز (از جمله سواحل و جزایر مدیترانه و دریای اژه و جزایر ایونیا و ملطیه و صقلیه و سرزمین رم و یونان) قهری و ضروری می‌ساخته است.

ثانیاً شهرت تمدن ایران هخامنشیان و غلبهٔ فرهنگی و نظامی آن از یکسو، و شهرت دانش مغان از سوی دیگر آنچنان جهانگیر بوده که همهٔ دلهای مشتاق را به سوی خود می‌کشیده تا بجایی که طلاب، گاهی تن به اسارت ایرانیان می‌داده‌اند تا به سرزمین خورشید و نور بیایند و حکمت و دانش و علوم غریبه بیاموزند، و پزشکان و جنگاوران به دربار و دستگاه شاهان می‌آمده‌اند تا از ثروت و آسایش زندگی برخوردار گردند.

همچنین در مدارکی که بازگو شد دیدیم که مورخان قدیم یونانی و محققان معاصر اروپایی از رابطه‌های فیثاغورس با ایران یاد می‌کردند؛ ما نیز در صفحات آینده

---

۱) اصل حکومت حکیمان و فرزانگان یا «مدینهٔ فاضله» (که بعدها در غرب تغییر صورت و ماهیت داد و بنام حکومت نخبگان (یا Elit) درآمد) به نظر می‌رسد که ریشهٔ مذهبی داشته و همان حکومت (یا ولایت) انبیاء و مدیریت الهی بوده است که در ادیان دیگر ما از جمله در آیین زرتشتی وجود داشته؛ برای نمونه، در یسنای ۴۸ می‌گوید: «بشود که شهریاران نیک بجای شهریاران بد بر ما فرمانروایی کنند».

می‌کوشیم با رعایت اختصار خلاصه‌ای از این رابطه و زندگی فیثاغورس ـ که سرپل اصلی انتقال حکمت اشراقی ایرانی به یونان است ـ و سفر وی به ایران و دیگر سرزمینهای شرقی را بازگوییم.

فیثاغورس

پیامبر فلسفه در غرب ـ که گاهی پدر ومؤسس فلسفه نیز نامیده شده است ـ یکی از مشهورترین حکمای باستانی است که زندگانی پیچیده و پنهان وی و آموزه‌ها و مکتب و فلسفه‌اش سبب گردیده که به پس پردهٔ اساطیر برود و شخصیتی اسطوره مانند شود، تا بجایی که حتی در این قرن، افرادی در جهان غرب یافت شدند که منکر وجود تاریخی و واقعی وی گردیدند.

این حکیم بزرگ و زندگانی او تا باندازه‌ای اهمیت دارد که هیچ تاریخ فلسفه‌ای را نمی‌توان بدون نام او تدوین کرد؛ بویژه در شناخت ریشه‌های نفوذ فلسفه به یونان و روم و بطور کلی به غربِ قدیم کندوکاو تاریخ دقیق زندگی وی نقشی فراوان دارد. متأسفانه یکی، بسبب تعارض برخی منابع قدیمی، و دیگر بسبب استنباطها و اجتهادهای پراشتباه محققان معاصر اروپایی، و شاید بعلت از میان رفتن برخی تواریخ و کتب ایرانی و غیر ایرانی در حوادث و جنگها، سخن در زندگی و تاریخچه او و مکتبش (که به فیثاغوریه یا فیثاغوریان معروف است) بسیار آشفته و متعارض و ناسازگار است و بدر آوردن یک قدر متیقّن و یک حقیقت مسلّم، کاری دشوار می‌باشد.

یک نظریه که برخی از محققان معاصر اروپایی آن را بمیان آورده‌اند می‌گوید که فیثاغورس از شاگردان زرتشت ـ پیامبر پاک ایرانی ـ بوده است. گیمن، یکی از همین محققان می‌گوید:

زرتشت را استاد فیثاغورس در فلسفه و اخترشناسی و کیمیا و جادوگری و دیگر علوم ایرانی(!) را که به «کلدانی» معروف بود، به زعم خودشان تعبیر و بیان می‌کردند... این افکار هنگامی به اوج قدرت رسید که پله تون (Pléthon) غیبگویان کلدانی را به زرتشت یا شاگردانش نسبت می‌دهد... [۱]

محقق دیگر دیاکونوف می‌گوید: «روایات باستانی، تعلیمات فیثاغورس را مأخوذ از زرتشت می‌دانند، ولی مسلماً این نظر نادرست است». [۲]

رادا کریشنان در تاریخ فلسفهٔ خود [۳] می‌گوید: «دیودوروس اریتریایی و آریستوکسنوس او (زرتشت) را استاد فیثاغورس دانسته‌اند ... زرتشت را یونانیان Zoroastres تلفظ می‌کردند که اکنون به Zoroaster معروف است». این نظریه با توضیح دیگر وی که می‌گوید: «تاریخ ولادت او را بین ۶۰۰ تا ۶۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح ذکر کرده‌اند» ارسطو و اوکس و هرمیپوس گفته‌اند پنجهزار سال پیش از جنگ تروا بوده است.» ناسازگار است، زیرا تولد و حیات فیثاغورس را حدود ۶۰۰ ق.م نوشته‌اند و وجود زرتشت در آن تاریخ بعید بنظر می‌رسد [٤]، و از اینرو عده‌ای از اروپائیان به وجود چند نفر به نام زرتشت معتقد شده‌اند. گیمن از آبه فوشه نقل می‌کند که: «دانشمندان، با میل، وجود چند زردشت را می‌پذیرند. این یک راه حل آسانی است برای رهایی از

---

۱) زرتشت و جهان غرب، گیمن، ص ۱۷ و ۱۸ (فارسی).

۲) تاریخ ماد، دیاکونوف، ص ۳٤٦(فارسی).

۳) تاریخ فلسفه شرق و غرب، راداکریشنا، ج ۲.

٤) در تاریخ ماد (دیاکونوف) آمده است که: «نامهای مادی ایرانی قرنهای ۹ تا ۷ ق. م گواه اعتقاد به مزدا اهوره بوده است».

سختی، اما باید کوشید تا این زردشتهای چند گانه را در تاریخ یافت».[1] «از نظر فوشه، زردشت دوّم بود که زروان را شناساند و استاد فیثاغورس بود. همین اعتقاد را بعدها Herder و Zoega و Guigniaud(گینیو) پذیرفتند».[2]

گیمن از برخی دیگر نیز آرائی نقل کرده که نه فقط فیثاغورس را معاصر زرتشت و شاگرد وی می‌دانند، بلکه حتی او را همان موسی و یا ابراهیم دانسته‌اند، و برخی به دلیل همین اشتباهها زرتشت را وجودی افسانه‌ای پنداشته‌اند.

وی در همان کتاب چنین می‌گوید:

هربلوت(Herbelot) می‌گوید: ایرانیان قدیم برآنند که زرتشت از موسی قدیمتر بوده است، و مغانی هستند که او را با ابراهیم یکی می‌پندارند و او را غالباً «ابراهیم زرتشت» نامند.[3] دربارهٔ زرتشت چنین بر می‌آید که زرتشت خود موسی است و بیشتر اصل و ریشه دین ایرانی همان شریعت موسی است. ببیان دیگر: بگفتهٔ دوروال: فیلسوف هوئه ثابت کرد که زرتشت شخصیتی افسانه‌ای بود که از روی داستان موسی پرداخته بودند.[4]

از لحاظ هاید (Hyde): زرتشت نه تنها معلم فیثاغورس بوده بلکه دربارهٔ مسیح نبوت کرده واز عزرا و دیگر انبیاء بنی‌اسرائیل مطالبی بوام گرفته بود: چرا خدا مردم ایران را از همهٔ دیگر مردمان به فضیلت این دین، برتری بخشید! امری است که خدا می‌داند. هیچ علت دیگری

---

۱) زرتشت و جهان غرب، گیمن، ص ۳٤.

۲) همان، ص ۲٦.

۳) همان، ص ۲٦.

٤) همان، ص ۲۸ و ۲۹. تأثیر تبلیغات صهیونیستها نیز در این آراء دیده می‌شود.

نمی‌توان برای این گزینش یافت مگر اینکه بگوییم زرتشت در اصلاح مردم ایران به همان شیوهٔ ابراهیم رفتار کرد، یعنی توانست آنان را از کیش صابئی به سوی یکتاپرستی هدایت کند.[1]

امثال این عقاید که بعدها از طریق مترجمان کتب عبری و یونانی به مسلمانان رسیده حتی گاهی در کتب معروف نیز دیده می‌شود، مثلاً صدرالمتألّهین نه تنها او را مقتبس از معارف انبیاء می‌داند و در تفسیر سورهٔ یس می‌گوید:«**هو من أساطين الحكماء المقتبسين من أنوار معارفهم من مشكاة علوم الأنبياء(ع)** ...».[2] بلکه او را از شاگردان بواسطهٔ حضرت سلیمان و حتی معاصر خود وی و شاگرد سلیمان می‌داند، عبارت وی چنین است:

و كان قد لقي تلاميذ سليمان بن داود ـ على نبيّنا و عليهماالسلام ـ بمصر و استفادمنهم ... و كان في زمن سليمان ـ عليه‌السلام ـ قد أخذ الحكمة من معدن النبوّة ....[3]

در حالی که در جای دیگری (اسفار ـ ۲۱۳/۵) او را استاد سقراط معرفی می‌کند که تاریخ حیات او حدود پانصد سال قبل از میلاد مسیح است. بنابراین، از این تعبیرات بایستی نکتهٔ اصلی- یعنی رابطهٔ نزدیک فیثاغورس با حکمای ایران ـ را مسلم انگاشت و فروض و احتمالات دیگر را به داستانسرایان واگذاشت.

* * *

با گذار از این مرحله به زندگی علمی و اجتماعی فیثاغورس می‌پردازیم و رابطهٔ

---

۱) همان، ص ۲۸ و ۲۹. تأثیر تبلیغات صهیونیستها نیز در این آراء دیده می‌شود.

۲) تفسیر سورهٔ یس، ج ۵، ص ۳۸

۳) **رسالة في الحدوث**، ص ۱٥٤-۱٥٥ و ۱۷۱ **الأسفار الأربعة**، ج ٥، ص ۱۱٥؛ **الملل و النحل**، شهرستانی، ج۲، ص ۲٦٦.

علمی او با مغان را پی می‌گیریم.

یکی از حقایق تاریخی که در مجموع، از آثار و نوشته‌های مورخان دوران باستان، و پیش و یا پس از میلاد مسیح، یا در دوران معاصر در غرب یا شرق بدست می‌آید آن است که فیثاغورس مدتی از عمر خود را بتحصیل در میان ملتهای دیگر و در سرزمینهای مشرق بخصوص در ایران و بابل و مصر و شاید هندوستان گذرانده، و در تمام علومی که در آن دوران زیر چتر حکمت (یا فلسفه) تحصیل و تدریس می‌شده باستادی رسیده، و پس از فراغ از آموختن، به وطن خود و سپس به سواحل جنوب ایتالیا، در شهری بنام کروتون (Croton) رفته و در آنجا مانند مدارس مخفی مغان ایرانی مدرسه‌ای برپا کرده است. یکی از محققان ایرانی می‌نویسد:

> دورهٔ فعالیت او (= فیثاغورس) بعهد کورش ـ سرسلسلهٔ هخامنشیان (۵۵۹ ـ ۵۳۰ ق.م) ـ و پسر و جانشین وی کمبوجیه (۵۲۹ ـ ۵۲۲ ق.م) می‌افتد ... برخی نوشته‌اند که او در هنگام لشکرکشی کمبوجیه به مصر در بهار سال ۵۲۵ ق.م در مصر بوده و در آنجا اسیر شده و با سپاهیان ایران به بابل آمده و مدت دوازده سال در میان کلدانیان و مغها بسر برده و وقتی که به ساموس (وطنش) برگشته پنجاه و شش ساله بوده است.[۱]

یک دانشمند رومی (قرن اول میلادی) بنام پلینیوس می‌نویسد: «فیثاغورس و دموکریتوس (ذیمقراطیس) و امپدکلوس (Empedoclos - انباذقلس) و افلاطون از برای آموختن آیین مغ سفر دور کردند».[۲]

سیسرو (خطیب معروف رومی بسال ۴۳-۱۰۶ م) به سفر مصر فیثاغورس و

---

۱) مزدیسنا و ادب پارسی، دکتر محمد معین، ج ۱، ص ۱٤٦.

2) Plinius, *Nanuralis Historia*, 12.

آشنایی وی با مغان ذکری کرده است. همچنین **والریوس ماکسیموس** (مورخ رومی معاصر قیصر تیبریوس) که در قرن اول میلادی می‌زیسته می‌نویسد: **فیثاغورس به ایران رفت و به تعلیمات مغان و کسب دانش آنان پرداخت و از آنان گردش اختران و سیر ستارگان و خواص طبیعی آنها را آموخت».**

فورفوریوس (فیلسوف اشراقی اهل سوریه در قرن سوم میلادی، و شاگرد افلوطین) در تاریخ فلسفه می‌نویسد:

> فیثاغورس پیش از همه چیز به راست بودن سفارش نمود، و از اینکه آدمی فقط بواسطه «راستی» ممکن است مانند خدا گردد، زیرا ـ چنانکه او از مغها آموخته بود ـ خداوند، که آنان هرمزد (Oromazes) می‌نامند، پیکری است بسان فروغ، و روانی است چون راستی... .
>
> فیثاغورس با کلدانیان آمیزش داشت، همچنین نزد زرتشت رفت و از پرتو او از گناهان پیش پاک گشت.[1]

دکتر معین در همان کتاب از رساله‌ای بنام **سیاحتنامهٔ فیثاغورس** نام می‌برد که منسوب به اوست (و ممکن است سفر روحی و مشاهدات غیرعادی باشد) و آنجا از گفتگوی زرتشت و فیثاغورس یاد می‌کند که در آن گفتگو زرتشت به فیثاغورس می‌گوید که آیین او جهانگیر خواهد شد؛ و فیثاغورس از جنگ و خونریزی بیمناک است واز آن سخن می‌گوید، ولی زرتشت پاسخ می‌دهد:

> آیینی که بنیادش با اجساد (جهاد و شهادت) استوار نشود چگونه پایدار تواند بود... تو حکیمی بیش نیستی. نیکویی احوال مردم و سعادت آنان را حکما تعهد نتوانند کرد! افتخار این کار با سیاست پیشگان است... از

---

۱) مزدیسنا و ادب پارسی، بنقل از یسنا، پورداود، ج ۱، صص ۹۸ ـ ۱۰۲.

اکباتان (همدان) این مغان دانشمند چه فوایدی پیش آمد. دانش ژرف و عظیم آنان برای خودشان نیز سودی نداشت... برای عالم چه نتیجه بخشید!... .[1]

یکی دیگر از مؤلفان ایرانی می‌نویسد:

طبق روایات کهن که در کتاب **زرتشت، پیامبر ایران باستان**، بقلم پرفسور جکسون ایرانشناس آمریکایی نقل شده، فیثاغورس ریاضیدان بزرگ یونان باستان زیر دست استادان مغ تعلیم یافته است. وی می‌گوید: ما می‌دانیم که افلاطون آرزو داشت برای تحصیل علم نزد مغان به شرق برود و جنگهای ایران و یونان مانع شد.

پیروان پرادیقوس(Prodicus) ـ معاصر سقراط ـ بداشتن آثار زرتشت مباهات می‌کردند. حتی دارمستتر گفته است که : استاد سقراط یکی از فرزانگان مغ بنام گبریاس (Gobriyas) [احتمالاً همان کلمهٔ گبر در پارسی قدیم بمعنی مرد] بوده است.[2]

و در همانجا چنین آمده است:

حتی در **محبوب القلوب** قطب‌الدین اشکوری (شاگرد میرداماد) نقل شده است که اصل علم منطق و حکمتی که ارسطو تألیف و تهذیب کرده است بهنگام غلبهٔ اسکندر بر دارا و بلاد ایران، از خزاین ایران گرفته شده است.[3]

یکی از مؤلفان متعصّب غربی ـ که بدشواری زیربار تأثیر مشرق در یونان می‌رود ـ

---

۱) همان، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲) **سرگذشت قانون**، علی پاشا صالح، ص ۸٤

۳) همان.

چنین می‌گوید:

اولین محصول آمیزش «نبوغ یونانی» با نبوغ شرقی را در نام فیثاغورس می‌توان یافت. نظریهٔ فیثاغورس دربارهٔ روح متأثر از شرق است [تناسخ]؛ این نظریه، خود از آیین اورفئی (Orphisme) ریشه گرفته و آیین اورفه، یونانی محض نیست ... در سنت آمده است که فیثاغورس به مصر و بابل سفر کرده و در آن سرزمینها با موبدان ایران(!) و جانشینان زردشت محشور بوده است.[1]

این مورخ متعصب ناچار سلسلهٔ دانش فیثاغورس را به موبدان ایران رسانده که قدر مسلّم در ایران بوده‌اند، بنابراین، اقرار ضمنی نموده که فیثاغورس به ایران (یا دست کم به مستعمرات آن یعنی بابل و مصر) سفر کرده و در آنجا دانش خود را فرا گرفته است.

با توجه به مدارکی که درباره سفر فیثاغورس به مشرق و سرزمین ایران و آموزش نزد مغان ایرانی وجود دارد ـ و ما برای رعایت اختصار به اندکی از آن قناعت کردیم ـ می‌توان ادعا کرد که رابطه و واسطه و سرپل اصلی و عمدهٔ انتقال حکمت و علوم ریاضی و طبیعی مانند آنها از ایران (و مشرق زمین بطور کلی) به نواحی مدیترانه و سرایت آن به آتن و دیگر شهرهای یونانی نشین، فیثاغورس بوده است.

اینک به بیان خلاصه‌ای از زندگی و اشاره‌ای به مبانی فلسفهٔ اشراقی او می‌پردازیم.

فیثاغورس پس از فراگرفتن حکمت ایرانی و آداب و سنن مغان، همچون یک مغ ایرانی به شهر خود بازگشت و پس از مدتی به شهر کروتونا(Crotona) از شهرهای روم

---

۱) فلسفه یونان، شارل ورنر، ص ۸ (فارسی)

(که گویا مهاجرنشین یونانی نیز بوده) رفت و در آنجا شاگردانی گردآورد و مکتب پارسی را بهمان شیوهٔ ایرانیان در آنجا برپا کرد.

اروپاییان دربارهٔ وی و مکتب او نوشته‌اند که اساس آن بر اخلاق و نسک و عبادات و ریاضات جسمی و روحی بود؛ هر روز محاسبهٔ نفس می‌کرده‌اند و انجمنی بوده‌اند که در میان آنان رابطهٔ برادری حکمفرمایی می‌کرده و مطیع کامل پیر و استاد بوده‌اند. همهٔ شاگردان و پیروان او جامهٔ سفید می‌پوشیدند و کفش به پا نمی‌کردند، کم غذا و کم سخن و کم خنده بودند، بخدا سوگند یاد نمی‌کردند، و گوشت حیوانات را نمی‌خوردند و آنها را نمی‌کشتند؛ و معروف است که به تناسخ عقیده داشته‌اند.

در این مکتب نوشتن ممنوع بوده و آموزش حضوری و زبانی انجام و سینه بسینه و دست بدست می‌گردیده است، زیرا آموزه‌های علمی و دینی و فلسفی همه سری بوده و بایستی از غیر و بیگانه پوشیده بماند[1] و گفته شده که شاگردی را که رازی از هندسه را فاش ساخته بود در آب غرق نمودند.

مشهورترین نظریه‌ای که از فیثاغورس بازمانده، نظریهٔ **اصالت عدد** است؛ و می‌گویند که عقیدهٔ وی بر آن بوده است که بنیاد جهان بر عدد است و بتعبیری، مبدأ آفرینش این جهان عدد می‌باشد. سهروردی در این باره این گونه می‌گوید:

و بين العقول و هيئاتها النوراتية اللاهويته نسب عددية، كما قال الحكيم الفاضل فيثاغورس المتألّه: إنّ مبادئ الموجودات العدد»؛ و لايعني به أن العدد أمر قائم بذاته فعال، بل يعني أن في الملكوت ذوات نورانيّة قائمة لا في جهات هي إنيّات قدسيّة فعّالة، لاتزيد وحداتها على ذواتها، هي أبسط ما

---

۱) می‌گویند فیلولاوس یا هیپاسوس یکی از شاگردان آنجا زیر فشار فقر و نیاز کتابی نوشت و آن را در برابر قروض خود به حاکم سیراکوس، به وی داد، و از آن روز از دستگاه فیثاغورس رانده شد.(**تاريخ الفلسفة اليونانية**، محمد مرحبا، ص ٦٤).

في الموجودات و أشرفها؛ و بينها من‌النسب العدديه عجائب يحصل منها في الأجسام عجائب.[1]

در تواريخ فلسفه‌اى كه در غرب نوشته مى‌شود اين نظريه را بصورت انديشه‌اى موهوم بيان مى‌كنند، زيرا جهان و كرهٔ زمين را ـ كه از مواد و اجسام ساخته شده ـ بسيار دور از اعداد ـ كه بنظر آنان مشتى ارقام و علايم براى شمارش اشياء (معدودات) جهان است ـ مى‌دانند، و از رابطهٔ اعداد و اشكال هندسى و حروف و كلمات با پديدها و رويدادهاى جهان و تأثير فاعلانه آن چيزى نمى‌دانند.

ديگر عقيدهٔ مشهور آنان راجع به جهان آفرينش ، هماهنگى (Harmoni) حركت ستارگان و نظم شگفت آن و رابطهٔ رياضى اين اجزاء با هم و با مخلوقات زمينى و انسان است. و بهمين دليل قدما رابطه‌اى علمى و استوار ميان صورت تركيبى ستارگان و اوج و حضيض و تقابل و تأخر و قران و افتراق آن با پديده‌هاى زمينى و حوادث طبيعى و طبع و مزاج انسانى قائل بودند.

بنظر برخى مؤلفان نام كزمو يا كسموس (cosmos) كه به نظم جهانى و كيهانى داده شده از فيثاغورس است، و در اصل بمعناى «جمال و زينت» بوده است.[2]

سبب اين هماهنگى و نظم دل انگيز جهان و كيهان را آن مى‌دانستند كه جملهٔ جهان يک شخص و يک اندام و داراى روح و نفس است و رفتار آن عقلايى است. يكى از محققان اروپايى در اين باره مى‌گويد:

فيثاغورسيان ... مى‌پنداشتند اجرام آسمانى بعلت طبيعت آسمانى خويش كاملترين حركات يعنى حركت دورانى را دارند، و علاوه بر اين

---

۱) المطارحات، ص ٤٥٣، تصحيح كوربن

۲) در حديث توحيد مفضل نيز امام عليه‌السلام كسموس (قسموس) را به زينت و جمال معنى فرموده است.

تمام این حرکات از دیدگاه اعداد و تناسب و وزن قابل ادراک است و تمام کائنات اعداد موزون و متناسبند.[1]

و نیز می‌گوید:

بگفتهٔ ارسطو (مابعدالطبیعه - ۸۵) فیثاغورسیان همیشه سرگرم دانش ریاضی بودند، وچون در این دانش «عدد» اهمیت بسیار دارد به نتایج زیر رسیده بودند: آسمان هماهنگی و عدد است، عدد جوهر کل عالم است، وجود اشیاء تقلیدی از اعداد است.

گذشته از این، ارسطو می‌گوید: «آسمان را از اعداد بنا نهاده‌اند» (در آسمان III - مابعدالطبیعه ۸۸۶)

تقریباً همهٔ مورخان فلسفهٔ، یونان را بصورت محور و مرکز جوشش و فرهنگ جلوه می‌دهند؛ چه آنها که نامی از شرق بعنوان یکی از منابع فلسفه و فرهنگ یونانی می‌برند، یا آنها که بکلی مشرق را با تمدن و فرهنگ چندین هزار ساله‌اش دانسته یا ندانسته به فراموشی می‌سپارند. چون روزگار ظهور ثالس و فیثاغورس بنظر ما نقطهٔ عطف فرهنگ و تمدن یونان است، از اینرو ناگزیر اندکی به جغرافیا و تاریخ اجتماعی و سیاسی و فرهنگی آنجا می‌پردازیم تا بهتر بتوان در ادعای مورخان غربی داوری عادلانه نمود.

***

۱) پیدایش دانش نجوم، واندر وردن ، ص ۲۰۱ و ۴۰۸ (فارسی).

۱.۲

یونان قدیم

یونان بخش جنوبی شبه جزیرهٔ بالکان، که در ساحل دریای اژه و میان آن و دریای مدیترانه قرار گرفته، سرزمینی کوچک بوده که بگفتهٔ آلبرماله فقط پنجاه و پنج‌هزار کیلومتر مربع وسعت داشته[1] و یک سی‌ام مساحت کنونی ایران (و حدود یک صدم مساحت ایران زمان هخامنشیان) بوده است.

مردم یونان در اصل اقوامی وحشی بودند از نژاد آریایی که «هِلِن» نامیده می‌شدند؛ و از حدود هزار سال پیش از میلاد مسیح از جانب مشرق به آن سرزمین سرازیر شده و در آن استقرار یافته بودند، و از راه ارتباطهای بعدی با مناطق متمدن آن نواحی مانند جزیره کرت و همچنین فنیقیّه، از آنان استفاده از مس و مفرغ و آداب تمدن و شهرسازی و بعدها خط را آموختند.

آلبرماله دربارهٔ تازه واردان سرزمین یونان چنین می‌نویسد:

> این مردم بسیار وحشی و درنده خو بوده و سر راه خود هرچه می‌دیدند خراب می‌نمودند. بدین لحاظ شهرهایی را که قوم آکئوس (ساکنین قبلی

---

۱) تاریخ ملل شرق، آلبرماله، ج ۲، ص ۱۴۹(فارسی)

أنجا) ساخته بودند طعمهٔ آتش ساختند (...) و در طی چند صد سال بحالتی نیمه وحشی سرکردند.[1]

مورخ دیگری در این باره چنین نوشته است:

از حماسه‌های یونانی برمی‌آید که یونانیها مردمی وحشی (بربر) و ناآشنا با آهن و بدون عادت به شهرنشینی بوده‌اند و در کنار خرابه‌های شهرهایی که ویران کرده بودند زندگی می‌کردند، و بعدها به ساختن حصار و زندگی شهری پرداخته‌اند.

یونانیان بسبب کوهستانی بودن زمین، و جدایی نژادی و دوری شهرها از هم، قادر به تشکیل حکومت واحد نمی‌شدند و زیر بار یکدیگر نمی‌رفتند. شهرهای معروف آن آثینه و اسپارته و مراکز کوچک دیگر بود و بزرگترین دولتشهرهای آنان از بسیاری از روستاهای انگلیسی کوچکتر بود.[2]

فرهنگ یونان باستانی بسیار ابتدایی و جاهلی بود و بطرز نیمه وحشیان چادر نشین و اقوام سیار، خورشید و ستارگان و عوامل طبیعی را می‌پرستیدند، و برای دریا و درخت و باد و برق و مانند اینها خدایانی خشن و بیرحم و جنایتکار، ولی عیاش و هرزه قائل بودند؛ و برای آنها افسانه‌ها و موهوماتی پرداخته بودند که امروز از آن به اساطیر (یا میثولوژی) یاد می‌شود.

اقوام یونانی اساطیر و سنن و خدایان خود را بشدت حفظ می‌کردند، و همین اساطیر به وسیلهٔ شاعر دوره‌گردی به نام هُمِر (از اهالی ازمیر کنونی) به شعر درآمد و به

---

۱) همان، ج ۲، ص ۱۴۹.

2) *History of the world*, H. Wells, P.93.

پادشاه آنها فروخته شد، و بعدها همین اشعار حماسه‌های ملی یونان گردید و «ادیسه» و «ایلیاد» نام گرفت. نیز شاعر دیگری به نام هزیود (Hesiode) که دست به همین کار زد و در میان مردم شهرتی یافت.

از ملتی با این درجه تمدن نزدیک به توحّش که حتی با ذوب فلزات و ساختن مفرغ نیز آشنا نبودند انتظار علم و حکمت بیجاست، از اینرو در میان آنان نه فقط از حکمت و نجوم و ریاضیات و فنون عملی خبری نبود، بلکه حتی وضع سیاسی و اجتماعی عادی سایر ملل را نیز نداشتند و دارای حقوق و قانون نبودند و نظم عمومی و جامعه نیز قاعده و اساسی بخود نمی‌دید.

از اینرو، هرج و مرج و بیقانونی و نداشتن یک نظام حکومتی صحیح و یک قدرت فائقه آنان را ناگزیر ساخت که اندیشمندان آنان بفکر اقتباس و تقلید از ملل دیگر بیفتند.

در حدود قرن هفتم ـ ششم پیش از میلاد مسیح یکی از اشراف اسپارت به نام **لیکورک** مأمور این کار شد، و پس از وی یکی از رجال آتینه به نام **سولون**[1] به این کار پرداخت و راهی جزیره کرت و ملطیه و مصر شد و سخنان او با کاهن مصری مشهور است.

با برقراری حکومت اشرافی (اریستوکراسی) در خاک یونان، بسبب همسایگی آن با تمدنهای بزرگ مصر و فنیقیه و بویژه تمدن بزرگ و باشکوه ایران دوران هخامنشی و رواج تجارت میان یونان و سرزمینهای نزدیک و ساحل مدیترانه، این ملت با فرهنگهای دیگر روبرو گردید و با تمدن آنان آشنا شد. بخصوص «مشرق آباد و متمدن توجه یونان فقیر را به خود جلب کرد و یونانیهای زیادی به ممالک مشرق آمده و در بابل و مصر و

---

۱) حدود سال ۵۹۰ ق.م.

سوریه منتشر شدند و بعد از تشکیل دولت هخامنشی بر عده یونانیان در ممالک مشرق افزوده».[1]

یکی از مورخان بنام اروپایی می‌گوید:

> هلنها در حدود سال ۷۵۰ ق.م نخستین دین خود را از سوریه گرفتند. در همین حوالی، الفبای فنیقی را اقتباس کردند... اگر یونانیان با حواشی دریای مدیترانه تماس برقرار نمی‌کردند(...) دریافت تأثیرات هنری و اقتباس الفبای فنیقی در قرن هشتم ق.م برای آنها امکانپذیر نمی‌شد. این تماس بایستی دریایی بوده باشد و باید آن را نوعی از تجارت بشمار آورد... از قرن هشتم ق.م ببعد نیاز عمده اقتصادی یونانیان تحصیل غذا (...) از آن سوی مرزهای جهان هلنی (!) بود که در ازای محصولات یونانی عرضه می‌شد.[2]

همین فقر اقتصادی و فرهنگی مردم آتن و اسپارت سبب گردید که نخست به سرزمینهای اطراف مانند ایونیا و مالت و کرت و جنوب ایتالیا و سیسیل، و سپس به نقاط دورتر مانند بابل و ایران روی بیاورند، و از آن پس بیشتر ایالات حوزهٔ مدیترانه مهاجرنشین یونانی شده بود و در میان سپاهیان ایران و ملل دیگر مانند بابل و مصر و لیدی گروههایی از سربازان و جنگاوران یونانی یافت می‌گردید. حضور بیش از ده هزار جنگجوی یونانی در سپاه کوروش دوم بفرماندهی گزنفون نمونه این مهاجرتهاست و نام برادر Alcaeus شاعر یونانی بعنوان سرباز مزدور بخت‌النصر حاکم بابل در تاریخ آمده است.[3]

---

۱) **تاریخ ایران باستان**، پیرنیا، ج ۱، ص ٦٧.

۲) **تاریخ تمدن**، توین‌بی، صص ۲۰۳ ـ ۲۰٤(فارسی).

۳) همان، ص ۲۰٦.

یکی از جاذبه‌های ملل مشرق، دانش و دانشمندان آن بود. از اینرو، طلاب و مشتاقان حکمت و نجوم و پزشکی و علوم دیگر به مصر ـ که دروازه ملل مشرق بود ـ روی می‌آوردند و از آنجا بسوی بابل و ایران و هند سرازیر می‌شدند. معروفترین کسانی که به این سفرها روی آوردند ثالس اهل ملطیه و فیثاغورس از اهالی آسیای صغیر بود.

* * *

تا اینجا به تاریخچهٔ زندگی و شخصیت و مکتب فیثاغورس نگاهی سریع انداختیم، اینک اندکی به سیر حکمت اشراقی و ایرانی در قلمرو غربی ایران و زندگی ثالس و انباذقلس و ذیمقراطیس (که گفته شده است که به ایران آمده و با مغان رابطه داشته‌اند)و دیگر حکمای یونانی و غیریونانی آن مناطق می‌پردازیم.

از قراین تاریخی بر می‌آید که از زمان حملهٔ کورش به غرب و مناطق ساحلی و جزایر مدیترانه و بالکان، رسم برآن بوده که ایرانیان علاوه بر سپردن اراضی مفتوحه به یکی از سرداران خود، مغان و روحانیانی را نیز مأمور ترویج آیین یکتاپرستی و رها ساختن پرستش بتها و خدایان جاهلیت می‌ساختند؛ و این مغان ـ که گاهی نام آنان با سرزمین مربوطه همراه می‌شده، و مثلاً نام مغان آسیای صغیر یا مغان سوریه را در مدارک تاریخی دیدیم ـ علاوه بر آموزش دین الهی (یا بهدینی)، جوانان را در مدارس دیر مانند خود به آموزش حکمت و علوم هندسه و حساب و نجوم و مانند آن آشنا می‌ساخته و آنها را برای رفتن به ایران آماده می‌نموده‌اند.

از اینرو دور نیست که ثالس و فیثاغورس و حکمای مانند آنها ـ که برخی در قلمرو حکومت شاهان ایرانی (هخامنشیها و مادها) زندگی می‌کردند ـ پیش از روانه شدن به مشرق، در نزد مغان آموزشهایی دیده باشند.

ثالس مَلْطی

جزیرهٔ ملطیه (یا مالت) در شمال آفریقا قرار دارد و بسبب همسایگی با چند تمدن نسبتاً عالی مانند فنیقیه و مصر و تونس (که کارتجنه ـ یا کارتاژ ـ خوانده می‌شد) در قرن هفتم و ششم پیش از میلاد دارای تمدن، و تجارت دریایی و ثروت و قدرت بود و از آنجا چند حکیم نامدار برخاسته است که معروفترین آنها **ثالس** (Thales) می‌باشد.

ثالس را یکی از هفت فرزانهٔ (یا حکمای سبعه) پیش از تاریخ دانسته‌اند. وی را برخی لبنانی‌الاصل شمرده‌اند که در جزیرهٔ ملطیه زندگی می‌کرده؛ تولد او روشن نیست ولی حدود آن را سال ۶۲۴ ق.م و مرگ او را سال ۵۴۶ ق.م نوشته‌اند. معروف است که او کسوف سال ۵۸۵ ق.م را پیش‌بینی نموده بوده و این با تاریخ ولادت او مناسبت دارد، زیرا در آن سال حدود چهل سال داشته و دارای کمال لازم علمی برای این کار بوده است.

با اینکه همه او را اهل ملطیه یا فنیقیه (لبنان) می‌دانند، ولی انگیزه‌های مورخان معاصر اروپایی که به آن اشاره شد سبب گردیده که در تواریخ خود سراسر آن مناطق و حتی ـ چنانکه خواهیم دید ـ آسیای صغیر را جزیی از اروپا بحساب بیاورند تا بعدها تاریخ تمدن نویسان نوپای آنجا بتوانند ادعا کنند که: «تالس اولین فیلسوف اروپایی است».[1]

سفر ثالس به مصر را همه نوشته‌اند، و برخی دانش نجوم او را (از جمله محاسبات وقوع منظم کسوف و خسوف) برگرفته از بابل دانسته‌اند،[2] و در برخی روایات آمده است که در جنگی همراه یکی از سرداران لیدیایی به ایران آمده است.

---

۱) تاریخ فلسفهٔ یونان، گاتری، فصل طالس.

۲) همان، ص ۸۰

***

ثالس در ادبیات فلسفی مسلمین مقام والایی داشته و عده‌ای - و از جمله ملاصدرا - او را از شاگردان انبیا شمرده[1] و در ردیف هرمس و آغاثاذیمون و فیثاغورس آورده‌اند. گویا در عصر خود به وی «سوفوس» یعنی حکیم می‌گفته‌اند.

ثالس نیز بشیوهٔ حکمای ایرانی و مغان در امور سیاسی و اجتماعی و تأمین آزادی و عدالت و سعادت مردم دخالت می‌کرده و طرفدار حکومت حکیمان فرزانگان بوده است؛ و بتعبیر دیگر مصطلح، حکمت عملی را در کنار حکمت نظری، و حکمت نظری و دانش و بینش را برای عمل و زندگی و تأمین سعادت بشر می‌خواسته است.

به وی نسبت داده‌اند که آب را **مادةالمواد** می‌دانسته، و در ریاضیات (هندسه) قضایایی از وی برجای مانده که مشهور و از مبادی علم هندسه است.

آناکسیمانوس

همزمان با تالس ملطی حکمای دیگری نیز بوده‌اند که در کتب تاریخ فلسفه بنامهای فیثاغورس و آناکسیمانوس و أنکسامیندروس برمی‌خوریم.

آناکسیمنوس را شاگرد ثالس دانسته‌اند اگرچه هرگاه درگذشت او را ۵۸۰ ق.م بدانیم (که تقریباً زمان تولد فیثاغورس است) و وفات تالس را که ۵۴۷ ق.م است با آن مقایسه کنیم، درگذشت تالس سی‌وسه‌سال پس از وی - و در نتیجه - این گفته یا احتمال، ضعیف خواهد شد.

نظریهٔ معروف او دربارهٔ «آرخه» - بیونانی مادةالمواد و اصل اشیاء در آفرینش - آن بوده که «هوا» را اصل و مبدأ اشیاء می‌دانسته است. برخی از متأخرین مقصود وی را

---

۱) رسالة في الحدوث، ملّاصدرا، ص ١٤-١٥.

از هوا، دَم یا نفس (Pneuma) دانسته‌اند که گویا خود وی همین تعبیر را نموده است که با تعبیر عرفانی «**نفس رحمانی**» یا «**وجود منبسط**» قابل تطبیق است.

نکتهٔ مهمی که جا دارد در اینجا گفته شود و در تفسیر و فهم تاریخ فلسفه ضروری می‌باشد آنست که پاره‌ای از تعبیرات و اصطلاحات فلسفی حکمای قدیم غرب و حکمای ایران باستان را که دارای مفاهیم عالی عرفانی و اشراقی فلسفی بوده، از زمان ارسطو ببعد بمعانی ظاهری مادی و اصطلاحات علوم طبیعی تطبیق داده‌اند و آنها را از مسیر اصلی آن برگردانده‌اند؛ شاید سبب آن بوده که مفسران فلسفهٔ گذشتگان ـ و از جمله خود ارسطو ـ یا طبیعیدان بودند و به علم طبیعت (یافوذیس : Fysus) اهمیت بیشتر می‌دادند یا در اصل مذاق طبیعی داشتند و از ذوق اشراقی و عرفانی خالی و بیبهره بودند.

ارسطو که از نامورترین فلاسفهٔ قدیم است ـ چنانکه در جای خود خواهیم گفت ـ از مُثُل نوریه اشراقیون و استاد بلافصل خود افلاطون، موجوداتی مادی می‌فهمید، و از آنرو آنرا بمسخره می‌گرفت و آن را نمی‌پذیرفت. او و اخلاف او تمام تعبیرات گذشتگان را ـ که به آنها اشاره خواهیم کرد ـ مانند آناکسیمندروس ـ آناکساگوراس ـ ذیمقراطیس ـ پارمنیدوس ـ هرقلیتوس ـ و دیگران ... حمل بر مادهٔ بیروح و مادةالمواد طبیعی و امور مادی و فیزیکی (فوذیس) می‌نمودند، در حالی که تمام آن بزرگان ـ که صدرالمتألهین و حکمای مسلمان آنان را شاگردان انبیا می‌دانستند ـ همه فیلسوف و حکیم بمعنای واقعی و مصطلح بودند و از عمق فلسفی و عرفانی برخورداری داشتند.

آنچه که تاریخ نویسان فلسفه به آن توجه نداشته‌اند این بوده که فهم تعابیر حکمای باستانی، آشنایی با فلسفهٔ اشراقی می‌خواهد (که در آن زمان بطور گسترده‌ای در ایران و اقمار آن رواج داشته) و بدون آشنایی با عرفان و فلسفهٔ مشرقی قدیم

نمی‌توان مطالب و گفته‌های قدما را دریافت و یا تفسیر نمود.

آناکسیماندروس

شاگرد یا معاصر دیگر تالس حکیم بنام **آناکسیماندروس** (آناکسیمندر) است که گویا در حدود ۵۴۷ ق.م(همزمان با فوت تالس) درگذشته است.

عنصر و اصل اساسی جهان ـ بنظر این حکیم، «حقیقت بیکران» یا «وجود نامتناهی» (و بزبان یونانی:Apeiron) وانمود شده است، حقیقتی که همهٔ اضداد و اشیاء در آن مجتمعند، ولی این حقیقت مقدم بر همهٔ آنهاست.

از قدیم، مکتب ارسطو[۱] و بعد از آنها در اروپا، از این سخن چیزی مانند هیولای ارسطو و ماده‌ای «بی‌انتظام»(Chaos) و گسترده در جهان[۲] می‌فهمیده‌اند که همان «مادةالمواد» بود.

با توجه به گسترش عقاید مذهبی ـ فلسفی ایرانی آن زمان در سراسر منطقهٔ مدیترانه و یونان (و از جمله جزیرهٔ ملطیه) و رواج عقیدهٔ زروانیگری، می‌توان به این عقیده رسید که نظر وی در واقع همان «زروان» ایرانی است، زیرا این عقیده، بحسب ظاهر نادرست، در بخشهایی از جهان متمدن، که با ایران رابطه داشتند بسیار رواج داشت و می‌گفت که وجودی ازلی و سرمدی نامتناهی پیش از همه موجودات، وجود داشته، و زمان را بوجود آورده، و خیر و شر (هرمزد و اهریمن) پس از وی پدیدار شده‌اند، و همه چیز کرانه دارد و محدود است جز زروان که «ذاتی بیکران» است.[۳]

---

۱) **تاريخ الفلسفة اليونانية**، محمد مرحبا،ص ۵۲.

۲) **فلسفه‌های بزرگ**، پیردوکاسه، ص ۱۹ (فارسی).

۳) از جمله تک‌نگاری در این موضوع، ن.ک به **آئین زروانی**، دکتر مسعود جلالی مقدم.

دربارهٔ این حکیم نوشته‌اند که او «میل منطقه البروج» را کشف کرده، ولی محققان کنونی کشف آن را به بابلیها نسبت می‌دهند.[1]

* * *

پس از این سه حکیم معروف اهل جزیرهٔ ملطیه (یا مالت)، حکیم نامور دیگری از آنجا برنخاست و دیده‌ها بسوی «ساموس» ـ جزیرهٔ دیگر آن نواحی ـ بازگشت، که «فیثاغورس» مانند خورشیدی از شرق روانه شده و در سراسر آن منطقه بنور افشانی پرداخته بود و مکتب فلسفی او ـ که بشیوهٔ مغان ایرانی همراه با مدارس صامت و ریاضتهای بدنی و روحی و پنهانکاری و مستوری شدید اداره می‌شد ـ جای مکتب تالس را گرفت و از هر طرف مشتاقان حکمت بسوی او روی آوردند.

موج حکمت اشراقی فیثاغورس که مرکز آن شهر کروتون (جنوب ایتالیا) بود، سراسر منطقهٔ مدیترانه را فراگرفته بود. در این زمان آسیای صغیر (ترکیهٔ کنونی) که مرزدار تمدن و حکمت ایرانی بود اگر چه تقریباً هماهنگ با رواج فرهنگ و تمدن مادی و هخامنشی حرکت می‌کرد و روابط مستقیم با ایران داشت و خود از مستعمرات آن شمرده می‌شد، ولی از تأثیر مکتب فیثاغوری نیز بدور نمانده بود؛ از آنرو آسیای صغیر آن روزگار را باید یکی از مراکز نشر حکمت اشراقی ایرانی دانست، و از این باب است که حکمایی بزرگ و نامدار همچون **هرقلیتوس** از آنجا برخاسته است.

هرقلیتوس

یکی از این حکمای نامور ـ که بسبب سخنان رازگونه و رمزآمیزش هنوز مشهور است ـ **هراکلیتوس** می‌باشد که مترجمان عرب وی را هرقلیطوس معرفی نموده‌اند.

---

۱) تاریخ علم نجوم، وردن.

این حکیم اهل شهر افه‌سوس (Ephesus) در آسیای صغیر و یکی از اشرافزادگان آنجا بود. تولد او را سال ۵۳۵ ق.م[۱] و درگذشت او را بسال ۴۷۵ نوشته‌اند که کمی بعد از جنگ سپاه ایران با مردم آتن در سالامین است. بنابراین تمام زندگانی وی در دوران تسلط ایرانیان (از تسلط کوروش بر آسیای صغیر و سواحل و جزائر مدیترانه و دریای سیاه تا دوران داریوش) بوده، و بهمین دلیل فرهنگ و تمدن و حکمت ایرانی بر سراسر آن مناطق حکمفرمایی داشته است.

ازاینرو، همانگونه که خواهیم دید، فلسفه و مبانی اصلی هراکلیتوس از حکمت اشراقی ایرانی الهام گرفته، همچنانکه در تواریخ آمده است که وی با پادشاه هخامنشی آشنایی و مکاتبه داشته و شاه او را به دربار خود فراخوانده، ولی او که گوشه‌گیر بوده عذر آورده است[۲]. ستایش او از خدای یکتای ایرانی (که او شاید برای اولین بار نام آن را زئوس[۳] گذاشته و بدگویی و مسخره کردن اعتقاد شرک آمیز یونانیان و هُمر شاعر که آن اساطیر را برای مردم به رشته نظم کشیده و بقول هراکلیتوس، مردم را گمراه کرده بود، همهٔ نشانه همین ارتباط مستحکم روحی و اعتقادی و علمی او با ایرانیان است؛ همانگونه که خود وی نیز در آن زمان تبعه ایران شمرده می‌شده است.

هراکلیتوس را همزمان با حکیم دیگر ایتالیایی (از منطقه إلهئا یا ایلئا): بارمنیدس (یا پارمنیدس: Parmenidus) دانسته‌اند. معروف است که هراکلیتوس دارای منصب مغی و کاهن بزرگ معبد آرتمیس بوده، که گویا عنوان «Basileus» که به وی داده‌اند، بهمین معنا و بهمین مناسبت بوده است.

چون مبانی فلسفی هراکلیتوس از طریق ارسطو و برخی معاصران وی به ما

---

۱) **تاریخ الفلسفة الیونانیة**، محمد مرحبا، ص ۱۰۱.

۲) **سیرحکمت در اروپا**، محمدعلی فروغی، فصل اول.

۳) Zeus: این کلمه را یونانی شده کلمهٔ زاوش می‌دانند.

رسیده صورت تحریف یافته‌ای بخود گرفته است. معروف است که «آتش» را مادةالمواد می‌شمرده و هستی را در گرو تضادّ و پیکار میان اضداد، و همچنین طبیعت هستی را روان و همه چیز را در حرکت مستمر و ثابت می‌دانسته و می‌گفته که **«دو بار در یک رود وارد نمی‌توان شد»** و **«دو بار بوی یک گل را نمی‌توان شنید»**.

لیکن، تحلیل دقیق فلسفی عقاید او نشان می‌دهد که عقاید او نه تنها دارای ارزش علمی و فلسفی است، که حتی بهمان مبانی مشهور حکمت اشراقی ایرانی برمی‌گردد و مقصود وی از این تعبیرات، که بشیوهٔ مغان پارسی رمزآمیز و پوشیده بیان می‌شده، نکات عمدهٔ فلسفه‌ای است که بعدها افلاطون و افلوطین آن را ترویج کردند.

اصول فلسفی (یا بتعبیر دیگر نوامیس طبیعی) وی عبارتند از:

۱ـ همه چیز این جهان در حال صیرورت و تحول و تغییر است. افلاطون از وی نقل کرده است که مقصود وی آن است که در جهان، «سکون» وجود ندارد و ذات و جوهر آن حرکتی دائمی و ثابت دارد.[1]

۲ـ آتش حقیقتی است ازلی و ابدی که آفرینش بر آن قرار گرفته، و جهان (Kosmos) آتشی است زنده و پایدار. اشیاء با تمام تحولات مادی خود چون آب و خاک و عناصر همه از آتش بوجود آمده‌اند[2] و بسوی آتش باز خواهند گشت. روح نیز آتش است.

۳ـ جهان از اضداد تشکیل شده و دوام این جهان در گرو پیکار دائم اضداد و موجودات است. جهان پر است از «کَوْن و فساد» و «لیل و نهار» و «جنگ و آشتی» و «مرگ و حیات»؛ و روزی که این تضادها نباشد جهان

---

۱) **موسوعة الفلسفة**، عبدالرحمن بدوی. موضوع حرکت جوهری از اصول حکمت اشراق ایرانی بود که تا زمان ملاصدرا صورت فلسفی و برهانی بخود ندیده بود، و ملاصدرا آن را از راه فلسفی اثبات نمود.

۲) **قرآن** نیز اصل کیهان را از «دخان» چیزی مانند دود می‌داند.(سورهٔ فصلت، آیهٔ ۱۱).

نابود خواهد شد. پیکار اضداد، حقیقت و ذاتی جهان و نگهدارندهٔ اشیاء می‌باشد، و اضداد عالم، همه یک حقیقت و یک چیزند و از یک ناموس اصلی جهان یعنی لوگوس (Logos) مایه می‌گیرند.

لوگوس یا قانون واحد فراگیر (در لغت بمعنی کلمه یا عقل فعّال) عامل نظم ثابت و منطقی است که اینهمه پویایی و صیرورت و پیکار اضداد بحکم آن انجام می‌شود و ضامن وجود و بقای جهان است[1]

همانگونه که گفتیم درک نکات فلسفه این حکما بدون آشنایی با اصول حکمت اشراق ایران قدیم ممکن نیست و با آشنایی با آن براحتی می‌توان اندیشهٔ این بزرگان را ـ که مانند «گنگ خوابدیده»[2] سخن می‌گفتند برای مردمی ناشنوا ـ درک نمود.

آنچه که ما از این سخنان می‌فهمیم همان است که پیش از وی و پس از او گفته‌اند. مقصود وی از آتش، آتش مادی سوزان نیست، بلکه اشاره به یک هویت والای قدسی و مجرّد از ماده، و رمزی از یک حقیقت خلاق دائمی زنده و حکیم و ازلی و ابدی است که جهان را فراگرفته، و بقیهٔ موجودات حتی آب و خاک و روح انسانی از آن برخاسته‌اند، و سرانجام به آن خواهند پیوست.

---

۱) یهودیان اصرار دارند که کلمهٔ لوگوس را اولین بار فیلون بکار برده، ولی از قراین برمی‌آید که هراکلیتوس نیز آن را از ایرانیان گرفته است و بعقیدهٔ ویل دورانت (**تاریخ تمدن**، ج ۱، ص ۴۲۵) همان «منش پاک» مذکور در یسنا است که بعدها به امشاسپندان تعبیر گردیده، و مقصود اصلی حکمت الهی بوده (نه عقل)، که بمرور بمعنی فرشتگان در آمده. برای آشنایان به عرفان اسلامی حل مسئله آسان است، زیرا صادر نخستین را هم عقل اول و هم نور و منش پاک. و هم فرشتگان مجرد و مفارق می‌توان دانست که به **فیض مقدس و مقام اسماء و کلمات تامات و کلمة اللّه** نیز تعبیر گردیده است. بنابر یسنا «منش پاک یا بیونانی (لوگوس) «وسیلهٔ آفرینش کاینات» است؛ و این بعدها در عرفان اسکندرانی بوسیله افلوطین و اودیگنس و فیلون یهودی بکار رفته، و بعدها در مسیحیت جای اقنوم دوم را گرفته است.

۲) اشاره به شعر:

«من گنگ خوابدیده و عالم تمام کَر من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش»

مبدأ دانستن **آتش** این حکیم مانند **عدد** دانستن مبدأ جهان در نظر فیثاغورس است و ـ برخلاف برداشت ارسطو و فلاسفه طبیعتگرای دیگر ـ یک مبدأ مادی و بمعنای مادّةالمواد نیست، بلکه یک دیدگاه عرفانی است، و تعبیر «**شعلهٔ ملکوتی**» در کتب ملاصدرا و میرداماد را بخاطر می‌آورد همانکه از آن در ادب عرفانی «**جاویدان خرد**» یا «**آتشی که نمیرد**»، و مانند اینها نیز تعبیر شده است.

نظریهٔ تحول و حرکت دائمی جهان نیز (که صدرالمتألهین از آن به **حرکت جوهری** تعبیر نمود) هرچند یک نظم و ناموس جهانی است، ولی اصل این حرکت و پویایی، ثابت و ایستاست، همان که ملاصدرا آن را جهت ارتباط حادثات و متغیرات به قدیم ذاتی و ثابت و ابدی (واجب‌الوجود) می‌داند (و باصطلاح: **ربط حادث به قدیم**).

برخی از محققان اروپایی نظریهٔ او را مخالف نظریهٔ فیثاغورس و حکمای ایلیائی دانسته‌اند که همه وحدت‌گرا و به وجود واحد و ثابتی معتقد بودند، و هراکلیتوس را کثرتگرا انگاشته‌اند، ولی این خطاست؛ زیرا حکمای ایلیائی نظر بمقام صدور موجودات و مجموعهٔ جهان، بعنوان یک **واحد** داشتند (که از آن به انسان کبیر و گاهی کوسموس تعبیر می‌نمودند) و نظریهٔ هراکلیتوس دربارهٔ آتش، ناظر به همان مرحله و مقام است، ولی نظریهٔ تحول او شامل مبدأ وجود و مفارقات و مجردات نمی‌شود، بلکه مخصوص جهان ماده و همین موجودات محسوس و زمانیات و ظرف زمان است.

در اینجا اگر بخواهیم مصطلحات حکیم میرداماد را بکار ببریم باید بگوییم که نظریهٔ حکمای ایلیایی مربوط به وعاء دهر است، و نظریهٔ صیرورت و پویایی و بیقراری جهان هستی هراکلیتوس مربوط وعاء زمان می‌باشد.

نظریهٔ «تضاد دائم اجزاء جهان» که خلاف «صیرورت دائم» می‌باشد، خود یک اصل ثابت و یک ناموس طبیعی است و اگر بتوان از آن به **دیالکتیک** تعبیر کرد با

دیالکتیک صرفاً مادی مارکس فرق بسیار دارد: و بگفتهٔ یکی از محققان ایرانی.

> برعکس، این دیالکتیک بابینش تضاد عرفانی در مذاهب شرقی بخصوص زرتشت و مانی و ادیان یهود و مسیحیت و اسلام و تصوف شرقی بسیار شبیه و هماهنگ است. زیرا در این بینش با اینکه جهان و انسان بر مبارزهٔ تضادها (خیر و شر، اهورا و اهریمن، روشنایی و تاریکی، انسان و ابلیس)[1] استوار است، در عین حال دو اصل ثابت وجود دارد: یکی نظام تکاملی جهان، و دیگری ذات قدسی (یا جوهر اعلای قدسی) یا روح جاوید و حاکم برجهان. در واقع اگر مارکس دیالکتیک هگل را وارونه کرده، دیالکتیک هراکلیت را بکلی ویران نموده است.[2]

چنین بنظر می‌رسد که همین نظریهٔ تکوّن و ساخت و ساز موجودات مادی از برکت تضاد، الهامبخش ارسطو برای بیان نظریهٔ وی بنام «هیولا و صورت» گردیده، با این تفاوت که در نظریهٔ ارسطو «صورت» با «هیولا» تناقضی ندارد و تضادشان تکمیلی است و به تعاشق و تناکح بیشتر شبیه است تا جنگ و تدافع، همچنانکه در عرفان اسلامی نیز «حُبّ» و «عشق» عامل تماسک و تجاذب و کیان پدیده‌ها شناخته گردیده است.

نکتهٔ دیگر در فلسفهٔ هراکلیت موضوع «لوگوس» است که حتی در برخی عبارات خود وی بمعنای **کلمه** و کلام به کار رفته است. امّا بر روی هم لوگوس بنظر وی حقیقتی مجرد (غیرمادی) واحد، شامل و مسیطر بر جهان و قوانین و پدیده‌ها و رویدادهاست و تدبیر جهان با اوست. قابل ادراک با حس نیست و فقط عقل بشر می‌تواند آن را درک

---

۱) در فلسفه چینی بصورت نزاع دائم «یین» و «یانگ» آمده است. و یکی از محققان (خانم دکتر ساچیکو مورانا در کتاب **تائوی اسلام**) آنرا با صفات جمالیه و جلالیه الهی تطبیق نموده است. **عرفان اسلامی**، ص ۹.

۲) **انسان، مارکسیسم و اسلام**، دکتر علی شریعتی، ص ۳۶.

کند «زیرا عقل بشر جزئی از عقل الهی است».

قوس نزولی آفرینش تا پایان قوس صعود (تکاملی و پایانی انسان و جهان) که بر روی هم یک دایره است بحکم «لوگوس» یا ناموس بزرگ جهان است و تمام تحولات و تغییرات و صیرورتها در همین دایره و در همین نظم ثابت انجام می‌گیرد. تعبیر «کلمه» در قرآن آمده و در انجیل یوحنا نیز عبارت «**در ابتدا کلمهٔ (Logos) بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمه خدا بود؛ همه چیز به واسطه او آفریده شده است**»[1] وجود دارد و اشاره به رابط میان قدیم و حادث و واجب و ممکن و نامتناهی با متناهی است و یکی از اصول معارف دینی می‌باشد.

هراکلیتوس کتابی داشته که پاره‌های آن بدست آمده و حدس ما بر این است که دربارهٔ حکمت عملی و سیاست مدن بوده است، نه شرح حکمت نظری و حقایق و دقایق فلسفی. از کتاب وی برداشت کرده‌اند که وی دشمن دموکراسی و طرفدار حکومت اشرافی (اریستوکراسی) بوده است. این برداشت نیز برخاسته از آشنا نبودن با فرهنگ دوران آن حکیم و معیار قراردادن فرهنگ زمان معاصر می‌باشد.

همانگونه که مکرر گفته‌ایم، تمام کوشش اجتماعی و سیاسی حکما از عهد فیثاغورس ببعد برکرسی نشاندن اصل «حکومت حکما» و ریاست فرزانگان بوده که ملاک «فضیلت»، یعنی حکمت و عدالت و علم را دارا باشند، نه ثروت یا خاندان یا قدرت و زور که زیر پوشش دموکراسی انجام می‌شد. بهمین دلیل، پیروی از هواهای روزمرهٔ مردم را بر خطا و برخلاف مصلحت جامعه می‌دانستند و سقراط جانش را در این راه داد و حکمای بسیاری مانند فیثاغورس و افلاطون در این راه مجبور به ترک وطن شدند.

---

۱) اصل عبری آن در عصر عیسی(ع) را نمی‌دانیم و این لفظ را در زمان ترجمهٔ انجیل به یونانی در آن گنجانیدند.

این حکیم را «حکیم گریان» نیز خوانده‌اند و این- برخلاف برداشت برخی از نویسندگان ـ مربوط به بدبینی او به جهان نیست، بلکه اشاره به ریاضات بدنی او و دوری از مردم و تفکرات و تأملات او دارد، و در برخی عرفای دیگر نیز این خصلت را ذکر نموده‌اند.

شورشهایی که در یونان بخصوص در آتن و برخی مناطق شمالی دریای مدیترانه برپا می‌شد، و اختلافهای سیاسی حکام محلی که منجر به کمک خواستن مالی و نظامی از پادشاهان ایران می‌گردید سبب شد که ارتش ایران چند بار به آبهای مدیترانه لشگرکشی کند و بقصد تسخیر شهر آتن بپردازد. این لشگرکشیها بسبب آنکه بیشتر سپاه از مزدوران محلی و حتی یونانی بودند و تسخیر چند شهر کوچک ـ که بیش از ده هزار نفر جمعیت فقیر چیزی نداشت و ثروت و گنجینه‌ای در آن یافت نمی‌شد ـ انگیزه‌ای برای سپاه فراهم نمی‌آورد؛ و اگر آنگونه که هرودوت و مورخان یونانی نوشته‌اند درست باشد جنگجویان آتنی و همسایگان آن دلاور و در جنگ و دفاع با تجربه بودند و از خانواده و وطن خود دفاع می‌کردند، لذا هیچیک از این جنگها به پیروزی شاهان نمی‌انجامید و داستانسرایان یونانی از آن جنگها بمناسبت جنگهای سالامین و ماراتون (۴۹۰ و ۴۸۰ ق.م) حماسه‌هایی ساخته‌اند و در بازیهای المپیک از آن یاد می‌کردند.[۱]

ناامنی مناطق آباد آن منطقه ـ که آسیای صغیر از جمله ایونیا(Ionie) در ترکیه در یک طرف، هلاس (Hellas) (یونان کنونی)[۲] طرف دیگر آن بود ـ سبب کوچها

---

۱) مسابقات دو ماراتن که یاداور شکست ایران در ماراتن است از آن گونه است.

۲) یونان از ایونی مشتق شده است. سبب «یونان» نامیده شدن سرزمین «هلاس» آن بود که شرقیها از جمله سپاه ایران نخست به آنجا رسیدند و بهمان سبب تمام منطقه را یونان نامیدند. همچنانکه رومیان و مردم اروپا چون از ناحیه‌ای که مردم آنجا گریک نام داشتند به یونان آمدند آنجا را «گریک» نامیدند ←

ومهاجرتهای بسیار می‌گردید و مردم فقیر برای کسب و درآمد، و مردم ثروتمند برای نجات خود به جزایر و سواحل امن و بکر روی می‌آوردند. از جمله این مناطق آرام، سواحل جنوب ایتالیای کنونی بود که شهر کروتون (که فیثاغورس مکتب خود را در نیمهٔ پایانی زندگی خود در آن گسترده بود) نیز در همان نواحی بود و دیگر ناحیه‌ای به نام «اِلئا» (Elcat) در آن قرار داشت.

از سرزمین **اِلئا** نیز حکمای بزرگی برخاستند که همه نشان از فیثاغورس داشتند. از مشاهیر آنان یکی کزینوفانوس و دیگر پرمانیدوس است.

کزنوفانوس

کزنوفانوس (یا اکسینوفانوس: **Xenophanus**)، پس از فیثاغورس بزرگترین حکیم الهی و مؤسس مکتب ایلیائی اشراقی است. او در اصل از مردم آسیای صغیر بود که بانگیزهٔ کسب فیض از فیثاغورس و مکتب او به جنوب سرزمین ایتالیا مهاجرت کرده بود.[1] تولد او را حدود سال ۵۷۰ و درگذشت او را سال ۴۸۰ (ق.م) نوشته‌اند که بدین ترتیب عمر او نودسال می‌شود، ولی در تاریخ، عمر او را تا ۹۲ سال نیز آورده‌اند.[2]

اگرچه به شاگردی او در کتب تاریخ تصریح نکرده‌اند، ولی بسیار بنظر و منطق دشوار می‌رسد که حکیمی در جوانی از آسیای صغیر به نقطه دورافتاده‌ای مانند خاک ایتالیا مهاجرت کند و سالها در کنار مکتب پر شهرت و حتی جنجالی فیثاغورس و مجمع بزرگ حکیمان و حکیم بچگان آنجا زندگی نماید و کارش فلسفه و مکتب و

← و امروز به فرانسه به آن Grèce، و به انگلیسی Greece می‌گویند. نام اصلی که یونانیان خود را به آن نام می‌خواندند «هِلِن» بود.

۱) **فلسفه‌های بزرگ**، پیردو کاسه، ص ۲۱(فارسی).

۲) از برخی از اشعار او نیز چنین استنباط شده است.

عقایدش همانند فیثاغورسیان باشد، ولی با آنان تماس نداشته و نزد آنان تلمّذ نکرده باشد.

این حکیم برخلاف شیوهٔ استاد خود فیثاغورس و هراکلیتوس و دیگران دائم در سیر و سفر بوده است و به تبلیغ و ترویج توحید می‌پرداخته و با عقاید شرک‌آمیز رایج آن زمان ـ که از آثار اشعار هومروس و هسیود (دوشاعر افسانه سرا) سرچشمه گرفته بود ـ با پشتکار و بسختی مبارزه می‌کرده، و حتی برای آنکه بزبان کودکانهٔ مردم و متناسب ذوق و غریزهٔ آنان سخن گفته باشد از بیان کلمات فیلسوفانه و استدلالی پرهیز می‌نموده و مطالب خود را در قالب اشعار شیوا و دلپسند برای مردم عرضه می‌ساخته است.

از همت و جِدّ او بر این کار پیامبرانه ـ که به انجام رسالت الهی شبیه‌تر است ـ بر می‌آید که از عقاید و اوهام و خرافات دینی زمان، و بخصوص از خدایان موهومی که پست‌ترین و رذیلانه‌ترین و شهوت پرستانه ترین کارها را میان خود انجام می‌داده‌اند، بسیار رنج می‌برده و از اینرو بوده است که به هومروس و هسیود ـ دو شاعر دیرینه آن سرزمینها ـ نفرین می‌فرستاده و از آنان ببدی یاد می‌کرده و مردمی را که چنین خدایانی را می‌پرستیدند بباد مسخره می‌گرفته است، و می‌گفته که بشر خدای خود را آنگونه تصور می‌کند که خود او هست و اگر حیوانات نقاشی می‌دانستند خدا را بشکل خود می‌کشیدند. خدایانی که مردم می‌پرستند و دارای تمام مفاسد اخلاقی هستند و فساد اخلاقی را به مردم تلقین می‌کنند و می‌آموزند.

گزنوفانوس را یک مصلح دینی نیز دانسته‌اند، ولی این وصف نباید اوصاف دیگر او مانند حکمت و فلسفه و سیاسی بودن او را پنهان سازد.

نکتهٔ مهم و مکرّری که باز یادآور می‌شویم آن است که حکمای پیش از ارسطو به

شیوهٔ مغان و حکمای ایرانی (وشرقی) حکمت نظری را با پنهانکاری و فقط به شاگردان مخصوص خود می‌آموختند و دربارهٔ آن کتاب و نوشته‌ای از خود باقی نمی‌گذاشتند، تا بدست مردم نااهل نیفتد، و در برخورد با مردم، در سخن و شعر و کتاب، فقط به حکمت عملی می‌پرداختند و کزنوفانس یکی از همان حکماست.

وی به مردم می‌گفت که مردم آتن به ورزش و تربیت اندامی زیبا و قوی اهمیت می‌دهند و مسابقات و جشنهایی بنام «المپیک» برپا می‌سازند، ولی به پرورش روان و زیبایی آن و نیرومند ساختن روح و جان ـ که بمراتب از جسم مهمتر و کارسازتر است ـ اهمیتی نمی‌دهند و به آن اعتنایی ندارند، و بهمین دلیل به آتنیها بد می‌گفت و آنها را بباد استهزا می‌گرفت.[۱]

دانسته بود که شرک و چندخدایی ریشه‌ای جز خودپرستی مردم و اینکه مردم هر ناحیه بُت خود را می‌پرستند، ندارد و در جوامع بزرگتر همهٔ بتها رسمیت و مقام خدایی می‌یابند و اساطیر و افسانه‌ها هم به آن کمک می‌کنند.

آنچه را که از مبانی فلسفی او می‌توان بدست آورد و بظاهر صورت فلسفی و برهانی ندارد، اصول و مبانی زیر است:

۱ـ «هستی» یا وجود، حقیقت اصلی جهان است، و هستی یک چیز (یک بمعنای واحد غیرعددی و حقیقی) بیش نیست که سراسر عالم را فراگرفته است.

۲ـ خدا اصل و منشأ هستی است و هستی بخش و مبرای از هر نقص، و منزه از مکان و حرکت. همه جا هست، ولی ثابت است با ثباتی کامل.

۳ـ به وی نسبت داده‌اند که خاک را مادةالمواد می‌داند.

---

۱) تاریخ الفلسفة الیونانیة. دکتر محمد مرحبا، ص ۸۱

ارسطو (در کتاب **مابعدالطبیعه**)[1] گفته است که او معتقد به وحدت جهان موجود است (نه وحدت خدا) و بتعبیر دیگر، او را «مونیست» دانسته‌اند نه «مون تـه ئیست»[2]؛ و این اشتباه از آنجا برخاسته که حکمای پیش از ارسطو علاوه بر اعتقاد به وحدت واجب‌الوجود و خالق، وجودات را نیز بر روی هم مخلوق واحدی می‌دانستند و آن را به صورت انسانی تصویر می‌نمودند (که همان «**انسان کبیر**» عرفان اسلامی است). و این عقیده نه فقط منافاتی با اعتقاد به خدای واحد نداشت، بلکه نتیجهٔ آن بود، زیرا براساس قاعدهٔ ضرورت صدور واحد از واحد (**الواحد لایصدر عنه إلاّ الواحد**) بایستی «عقل» یا صادر اول را ـ که با «**ابداع**» الهی از **عدم محض** به وجود می‌آمد ـ **واحد** بدانند و همه چیز انسان کبیر را به آن مربوط بشناسند.

اگر بخواهیم دربارهٔ کزنوفانس در یک جملهٔ کوتاه سخن گفته باشیم باید بگوییم که وی «حکیمی بزرگ بوده است»، ولی این حکیم با تمام عظمت خود در جهان قدیم و جدید ناشناخته مانده و برخی تاریخ نویسان اروپایی او راحتی تا سر حدّ یک مطرب و شاعر دوره‌گرد پایین آورده‌اند. و جوهره کلام او را ـ که با اندکی دقت و آشنایی با مبانی فلسفه اشراقی ایرانی می‌توان دریافت که با سخنان حکمای اشراقی پیش از خود و با **سقراط** و **افلاطون** و حتی **فلوطین** سازگار و هماهنگ است ـ نفهمیده‌اند و او را با ملاکها و مقیاسهای قرن بیستم سنجیده‌اند.

پَرمنیدوس

حکیم والا مقام الهی دیگر آن دوران **پرمنیدوس** (پـارمنیدوس: **Parmenidus**)

---

۱) **مابعدالطبیعه**، الف ۵، ۹۸٦ ب ۱۸

۲) **تاریخ فلسفه**، کاپلستون، ج ۱، ص ٦۰.

الیائی است که شاید بتوان او را نخستین حکیم ایتالیائی دانست. تولد او را سال ۵۴۰ ق.م و در گذشتش را سال ۴۷۵ ق.م گفته‌اند. برخی نیز تولد او را ۵۰۴ ق.م دانسته‌اند[1]، و این با گفتهٔ دیگر مورخان که وی در جشنهای شصت و نهمین المپیاد (یعنی سالهای ۵۰۱ ـ ۵۰۴) در سنّ کمال بوده[2] سازگار نیست. همچنین برخی او را در حدود سالهای ۴۴۹ ـ ۴۵۰ ق.م که با سقراط هم سخن بوده و برای شهر الیا قانونگذاری کرده، ۶۵ ساله دانسته است[3] و این نیز با تاریخ مشهور نمی‌سازد و به سال ۴۷۵ برابر می‌شود که برخی دیگر به آن تصریح کرده‌اند.[4]

پرمنیدس، گفته می‌شود که، از خانواده اشراف شهر إلئا بوده و محترم می‌زیسته و همانگونه که دیدیم برای ادارهٔ شهر خود قانون وضع می‌کرده است. همانگونه که دربارهٔ استاد او کزنوفانوس گفتیم، روشن و مسلم می‌نماید که او نیز تحت تأثیر فیثاغوری و فیثاغورثیان بوده، همچنانکه از سوتیون (حکیم دو قرن پیش از مسیح) نقل شده که پرمیندوس یک فیثاغوری بوده است.[5] مؤید این نظریه، عقاید فلسفی اوست. گفته‌اند مردی فیثاغوری بنام آمینیاس (Amcinias) او را به فراگرفتن حکمت تشویق نموده[6]، و اگر ما برخلاف شیوه‌های مورخین غربی ـ که هریک از حکما را جدا و منفرد از جریان تاریخی حکمت در جهان بررسی می‌کنند ـ به تاریخ فلسفه و سیرحکمت (که آن زمان همان حکمت اشراقی بود) بشکل جریانی پیوسته بنگریم،

---

۱) تاریخ فلسفه در اسلام و عرب، حنا الفاخوری و خلیل الجر.

۲) متفکران یونانی، گمپرتس.

۳) تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، ص ٦١ (فارسی).

٤) فلسفه‌های بزرگ، پیردوکاسه، ص ۲۲.

۵) تاریخ فلسفه، کاپلستون.

٦) متفکران یونانی، گمپرتس.

بخوبی آشکار می‌شود که حکمت اشراقی شاخهٔ فیثاغورسی در جنوب ایتالیا منحصر به شهر کوچک کروتون نبوده، بلکه به شهر إلئا و مناطق دیگر آنجا نیز سرایت می‌کرده و شعاع شهرت فیثاغوریان حتی تا آتن و شهرهای آن نواحی می‌رسیده است، و همان سبب جذب سقراط به آن حدود شده[1] و پرمنیدوس و حکمای پیش از او و پس از او تا زمان ارسطو همه شاگردان مکتب فیثاغورس و تابع حکمت اشراقی ایرانی بوده‌اند؛ اگر چه این سخن بر متعصبان غربی بسیار سنگین است.

پارمنیدوس یک حکیم واقعی است، دارای رسالت است، مانند حکمای قدیم در حکمت نظری وعملی هر دو چیره‌دست و استاد می‌باشد؛ برای خود مسئولیت اجتماعی می‌شناسد و همراه با مردم زندگی می‌کند و با شعر و زبان مردم باآنها سخن می‌گوید. از او منظومه‌هایی شیوا بزبان یونانی باقی مانده است، زیرا در آن زمان مردم آن مناطق ـ که یونانیان مهاجر در آن فراوان بودند ـ بزبان یونانی نیز سخن می‌گفتند، اگر چه تمدنشان از مشرق بود و در آن از اصول فلسفه اشراقی مانند وجود و نور سخن گفته است و مطالب اخلاقی را بیان نموده است.[2]

وضع برخورد حکمای الیائی با مردم در بیان عقاید توحیدی و فلسفی و براندازی عقاید شرک آمیز قدیم یونان و تمام آن مناطق نشان می‌دهد که این مکتب دارای برنامه و سازمان و روش اجرا بوده و اندیشیده و سازمان یافته به جنگ اساطیر همری و هزیدوسی می‌رفته‌اند و یکی از این روشها شعر و شاعری بوده تا با اعجاز شعر خود سحر حماسه‌های آنان را باطل سازند و اثر اجتماعی و روانی آن را از دلها بزدایند،

---

۱) **تاریخ فلسفه**، برتراند راسل، ص ۱۱۲ (فارسی).

۲) زبان یونانی اشعار شعرای آن زمان و یونانی بودن اسامی آنان را نباید دلیل بر یونانی بودن آنها دانست، همانگونه که فی‌المثل داشتن نام تازی برای مسلمانان پارسی و غیر پارسی نه دلیل برعرب بودن آنها، بلکه بر رواج و سنتی شدن آن زبان است.

امّا بعد از آنان، سقراط ـ بسبب آنکه دشمنان اندیشه و عقیدهٔ مردم نه اهل شعر، بلکه اهل سفسطه و سحر بیان بودند ـ روش خود را دگرگون ساخت و از راه جدل و برهان، فریبکاری آنها را نشان داد و بمقابله پرداخت.

پارمیندوس شاعری توانا بوده و از وی قصایدی باقی مانده که در آن به برخی از مبانی فلسفی خود ـ که بکار مردم می‌آمده ـ اشاره رمزآمیز نموده است، و بنا بر طبیعت شعر، پر از تشبیهات و استعارات است و همین، گاهی سبب اشتباه و بدفهمی برخی از محققان اروپایی در درک مقاصد وی شده است.

در یکی از این قطعات، وی به سفر روحانی معراج گونه خود به عالم نور و ماوراء ماده اشاره نموده که به خلسه‌های فلوطین و شیخ اشراق و میرداماد شبیه است. می‌گوید:

> **رب النوعِ شعر، مرا بر ارابه‌ای باشکوه سوار کـرد و دخـترکان خـورشید (ستارگان یا اشعه خورشید) ما را به آسمان بردند و به شهر نور و روشنایی محض رساندند.**
>
> **رب النوع عدالت (دیکه) دروازه‌بان کاخ نور که کلید آنجا را در دست آهنین خود گرفته بود ما را به آن شهر راه نمی‌داد. با اصرار آن دخترکان خورشیدی دروازه را گشود و ما به آن شهر وارد گشتیم و خدایان آنجا (؟) به ما خوش آمد گفتند و علم لدنی وشهودی (نه علم تحصیلی زمینی) را به من دادند و توانستم حقیقت «هستی» را دریابم.**

تمام این استعارات برای کسانی که با حکمت اشراق آشنایی دارند بسیار آشنا و مفهوم و قابل درک است و نکات فلسفی آن را می‌فهمند. از این گونه سفرها و خلسه‌ها، حکمای دیگر نیز با خلع بدن و تجرید ارادی نفس از آن، داشته‌اند، و از آنراه حقایق جهان و از همه مهمتر «رمز وجود» را با شهود و علم بیواسطه در می‌یافته‌اند، و بدیهی

است که «نور» در حکمت اشراق، نور مادی نیست و همین سبب اشتباه بسیاری در میان فلاسفه غربی شده و شاید تنها کسی که حق این سخن پرمنیدوس را ادا کرده و غرض او را فهمیده باشد **هایدگر** است که از وی ستایش نموده، زیرا با مفهوم فلسفی وجود و نور آشنایی داشته است.

پارمنیدوس در این قطعهٔ حکمت آموز، با ظرافت شاعرانه خود، میان وجود حقیقی که عدم و امکان و فقر در آن راه ندارد با وجود ممکنات مادی ـ که برخی از آن به «نمود» (Phenomen) تعبیر کرده‌اند ـ فرق گذاشته، کاخ نور را جدا از «**دروازهٔ شب و روز**» دانسته است و این یکی از مبانی فلسفی اوست.

مبانی عمدهٔ فلسفی پرمنیدوس را می‌توان به این صورت بیان نمود:

۱ـ وجود، سراسر جهان را فراگرفته است.

۲ـ وجود حقیقی و عدم، لایجتمعانند و با هم نمی‌سازند.

۳ـ عدم در وجود، و نیستی در هستی جایی ندارد، و وجود هرگز به عدم نمی‌گراید (زیرا از ذات و ذاتی خود بیرون نمی‌رود).

٤ـ عدم بخودی خود بوجود نمی‌آید.

٥ـ وجود، یک حقیقت بسیط و نامحدود (بیجزء و نامتناهی) است.

٦ـ وجود، دارای ثبات است و صیرورت در آن راه ندارد.

اشارات و رموز فلسفه پرمنیدوس را می‌توان بزبان فلسفه این گونه بیان کرد که حقیقت وجود (نه مفهوم ذهنی آن) در ذات خود عدم ناپذیر (واجب الوجود)، ازلی و ابدی و ثابت و «أحديّ الذات» است (یعنی دوّم ندارد) و دارای وحدت عددی هم نیست، واجب است و امکان و شبهه عدم در آن راه ندارد، نور است (زیرا خود هست و سبب وجود و بچشم آمدن چیزهای دیگر نیز می‌شود).

این حقیقت واجب‌الوجود نسبتش با موجودات دیگر یکسان است (و فیضش یکنواخت می‌باشد) همانگونه که مرکز کره (که آن را قدما کاملترین شکل هندسی می‌دانستند) و شعاعهای آن به تمام نقاط دوائر آن یکسان است.[1]

پرمنیدس اصل «صیرورت» را در موجودات مادی نفی نکرده، بلکه هستی مطلق را از آن مبرا دانسته است و می‌گوید تصور حرکت در موجودات از حس ما سرچشمه می‌گیرد نه از عقل؛ و بتعبیر دیگر، کثرت و تفرق مربوط به عالم مادی است، و بقول معروف فلاسفه «**المتفرّقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر**». (آنچه در فضای زمان پراکنده‌اند در دهر بیزمان پیوسته‌اند)

با وجود صراحت این مکتب، برداشت فلاسفهٔ غربی از آن گوناگون بوده است: برخی او را مؤسس «اصالت عقل» دانسته‌اند، و برخی دیگر او را حتی ماتریالیست، یا یکتاگرا (مونیستیک) معرفی نموده‌اند.[2] و از ارسطو نقل شده است که پرمنیدس احساس و اندیشه را یکی می‌دانسته و آن را با **وجود** برابر می‌گرفته،[3] و فیلو پونوس - یکی از مفسران آثار ارسطو - در تفسیر این نوشتهٔ ارسطو خطاب به وی گفته است: «ارسطو! تو شعر را (یعنی گفتهٔ پارمنیدوس را) بد فهمیده‌ای»[4]. و همانگونه که گفتیم درک عمیق و صحیح حکمت اشراق، آشنایی و ذوق سلیم می‌خواهد.

زنون

پس از پارمنیدوس دو تن از شاگردان او حکمت اشراق را نگهبانی کردند و از

---

۱) عین این تعبیر را نزد حکمای اشراقی دیگر مانند افلوطین (در **تاسوعات**) و میرداماد می‌بینیم.

۲) **تاریخ فلسفه**، کاپلستون، ج ۱، ص ٦۲.

۳) **متافیزیک**، ۱۲ ب ۱۰۰۹، ۳، فی‌النفس ۲۱/٦۲۷.

٤) **نخستین فیلسوفان یونان**، دکتر شرف‌الدین خراسانی، ص ۳۰۹.

عقاید استاد خود که ـ از طرف حکیم نمایان زمان، آماج نقد و اشکال قرار گرفته بود ـ دفاع نمودند.

مشهورترین آنان زنون (Zenon) الیائی و ملیسوس (Melissos) ساموسی است که عقاید استادان خود را ترویج می‌کردند ـ متأسفانه اثر روشنی از این حکما باقی نمانده و بیشتر مطالب آنان همان است که ارسطو ـ بدرست یا نادرست ـ آنها را در کتب خود نقل کرده است.

تولد زنون را سال ۴۹۰ یا ۴۹۵ ق.م و درگذشت او را ۴۳۵ (یا ۴۲۰ق.م) نوشته‌اند. استدلال یا پارادکس معروف او دربارهٔ انکار حرکت، او را در تاریخ فلسفه زنده نگه داشته است. به وی این استدلال را نسبت داده‌اند که یک دوندهٔ تیزرو هرگز به یک سنگ پشت نخواهد رسید، و یک تیر رها شده در هوا هرگز به هدف اصابت نخواهد کرد، اگر اجزای مکان را دارای اجزای بی‌نهایت بدانیم.

برخی از محققان غربی معتقدند که این برهان از راه خلاف واقع بودن نتیجه حسّی آن (برهان خلف) می‌خواسته اصل حرکت هراکلیتوس را ردّ کند. و برخی دیگر برآنند که نظر وی ردّ نظریه فیثاغورس و مبنای تشکیل اشیاء از بی‌نهایت نقاط هندسی غیر متقدر و غیر متکمّم و بتعبیر دیگر «کثرت» بوده است تا نظریه وحدت پرمنیدوس اثبات گردد.

برخی دیگر می‌خواهند ثابت کنند که غرض وی از این برهان، تعارض احکام حسّ و عقل است یعنی برهان عقلی، سکون (و عدم حرکت) را ثابت می‌کند، در حالی که مشاهده و حسّ حرکت را نشان می‌دهد. و این برای اثبات نظریهٔ پرمنیدوس بوده است که حقیقت را همان دستاوردهای عقل می‌دانست و عالم حس را سراسر سایه می‌پنداشت.

امّا این برداشت به نظر ما صحیح نیست و نوعی ساده‌اندیشی و ازروی تقلید

کورکورانه از ارسطوست، زیرا:

اوّلاً ـ از برهان خلف زنون ثابت می‌شود که انکار حرکت، انکار واقعیت است؛ پس، اصل حرکت چه در وضع و دیگر أعراض، و چه در جوهر (نظریهٔ هراکلیتوس) یک حقیقت انکار ناشدنی است و انکار آن تناقضاتی را ببار می‌آورد.

ثانیاً ـ بنظر می‌رسد که وی می‌خواسته یکی از اصول اصلی حکمت اشراق یعنی اصالت «**حرکت قطعیه**» و انتزاعی بودن «**حرکت توسطیه**» را ـ که میرداماد و ملاصدرا آن را با براهین فلسفی اثبات نمودند ـ ثابت نماید، که ظاهراً مقصود پارمیندوس نیز از «**وحدت اتصالی حقایق جهان**» همان وحدت اتصالی «جوهر» در حرکت ذاتی خود بسوی تکامل است که با قبول اصالت حرکت توسطیه و اجزاء حقیقی بی‌نهایت زمان نمی‌سازد و به نظریهٔ «**کون و فساد**» منتهی می‌شود که همین سبب انکار عده‌ای از فلاسفه مسلمان از جمله ابن‌سینا از حرکت در جوهر گردیده بود.

بنظر حکمای اشراقی ـ و از جمله حکماء الیائی ـ وجود موجودات و ممکنات، دارای وحدت و مسیر در یک خط اتصالی، و دارای «وجود وَحدانی» بود که این حرکت را با حس نمی‌شود ادراک یا اثبات کرد، و ادراک و اثبات آن فقط از راه تعقّل و برهان عقلی است.

از اینرو زنون بپیروی از اساتید خود، نه فقط منکر حرکت متصل خارجی نیست، بلکه آن را یک «واحد» بی‌اجزاء می‌داند و با هراکلیتوس و حکمای ایونی که برای موجودات مادی حرکت جوهری دائمی قائل بودند موافق است.

ملیسوس

شاگرد دیگر این مکتب حکیم اشراقی[1] بنام **ملیسوس** سامُسی است، که گفته

۱) متفکران یونانی، گمپرتس، ص۲۰۲ (فارسی).

می‌شود جوانتر از زنون و ده سال از وی کوچکتر بوده.[1] او همان کسی است که در حملهٔ پریکلس آتنی به ساموس فرماندهی سپاه آنجا را بر عهده داشته و در یک نبرد دریایی سپاه پریکلس را بسختی شکست داده و آتنیان را اسیر و برده و محکوم ساخته است.[2] بجاست یادآور شویم که مردم ساموس دست نشاندهٔ پادشاه ایران بودند و همانگونه که دربارهٔ رابطهٔ هراکلیتوس با پادشاه و دربار ایران یاد شد، حکمای ساموس نیز احتمالاً با دربار ایران و مخصوصاً مغان ایرانی رابطهٔ دوستانه داشته‌اند.

برخی معتقدند که وی در مبانی فلسفی خود با استادش اختلاف داشته و در مقام انکار خلأ (اعتقاد برمانیدس) اثبات می‌نموده که وجود، در زمان و مکان لایتناهی است[3]. از وی نقل شده است که اگر چنانچه ادراک حسّی ما به ما در شناخت اشیاء جهان درست می‌گوید و حقیقت را به ما می‌نمایاند، پس باید ادراک نخستین ما همواره صحیح و تغییرات و دگرگونیهای دیگر اشیاء باید خلاف حقیقت باشد، و چون تغییرات موجودات حقیقت دارد پس نتیجه می‌شود که ادراکات حسی ما دقیق و صحیح نیست و ما موجودات را نه می‌بینیم، و نه می‌شناسیم.[4] و نیز «وجود حقیقی، هم ازلی است و هم ابدی، زیرا اگر حادث باشد باید از عدم، وجود حاصل شود (که محال است)، و چون حادث نباشد قدیم و ازلی است و ابدی خواهد بود (زیرا حقیقت وجود به نقیض خود بدل نمی‌شود) و چون حدوث نداشته، زوال هم نخواهد داشت» و نیز «وجود ابدی و سرمدی مستلزم کمال و بی‌نقصی است و باید نامتناهی باشد»[5]

---

۱) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، ص ۸۳ (فارسی).

۲) **حیات مردان نامی**، پلوتارخوس، ج ۱، ص ٤٤۹ (فارسی).

۳) همان.

٤) **سیر حکمت یونان**، ورنر، ص ۲۷ (فارسی).

۵) **متفکران یونانی**، گمپرتس، ص ۱۸۸ (فارسی).

از مجموع این نقل قولها، برای آشنایان با حکمت اشراق، روشن می‌شود که مقصود وی از وجود و موجود، همان وجود واجب‌الوجود است، و مقصود وی از نقص ادراک حسی، رتبهٔ دوم قرار دادن این ادراکات است نسبت به ادراکات حقیقی عقلی که از آن می‌توان به «**اتصال با عقل فعال**» یا «**علم حضوری**» و شهودی و ادراک مستقیم تعبیر کرد. این حکیم نه فقط با استاد خود اختلاف نداشته، بلکه نظریه اغلب حکمای آن زمان، یعنی تمام حکمای اشراقی نیز با یکدیگر موافق و مؤید یکدیگر بوده است و سبب برخی تعارضهای ظاهری در آراء آنها آن است که راویان و ناقلان، به هر یک از آنان جدا از دیگران نگریسته‌اند، و فقط یکی از مسائل و مبانی آنان را محور توجه قرار داده‌اند.

انباذوقلوس

حکیم نامدار دیگر آن ناحیه **امپدوکلوس** است که در میان مسلمانان به انباذوقلس (یا ابیذقلیس) معروف است. وی در اصل از مردم جزیرهٔ صقلیه (سیسیل) بود از شهر آکراگاس[1] (یا گیرگنتی)، درگذشت او را سال ۴۳۵ ق.م نوشته‌اند و تولد او را سال ۴۹۴ ق.م دانسته‌اند.[2] وی فرزند یک خانواده اشرافی بود که مردم به آنان مهر می‌ورزیدند معروف است که از انباذقلس خواستند که پادشاهی شهر خود را بپذیرد، ولی او نپذیرفت.

وی یکی از حکمای نامی و بزرگ دوران پیش از سقراط و الهامبخش اوست.

---

۱) آگریگنتوم Agrigentum کنونی ـ جیرجنتی Girgenti در کشور ایتالیا.

۲) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، ص ۸٤ (فارسی).

قفطی او را یکی از حکمای خمسه می‌داند.[1] او و شهرستانی وی را معاصر داود پیامبر دانسته و نوشته‌اند که با لقمان حکیم نیز رابطه داشته و برای آموزش حکمت به شام (سوریا و فنیقیه قدیم) رفته است.[2]

ملاصدرا نیز در کتب خود (از جمله در کتاب الحدوث) مکرر از وی نام برده و او را همچون اسلافش از مقتبسین نور علم انبیاء دانسته است[3] و آراء او و دیگر حکمای آن دوران را توجیه و تفسیر صحیح نموده است.

از زندگی او شگفتیهایی نقل شده، از جمله درمان و شفا دادن بیماران و حتی زنده کردن مردگان؛ او را برخی پیامبر، و برخی ساحر می‌دانسته‌اند، و حتی معروف است که به کوه آتشفشان آتنا رفت و در آنجا ناپدید شد یا به آسمان صعود نمود. برخی درگذشت و آرامگاه او را در پلوپونز (یونان) با بیماری و در سن ۶۰ سالگی نوشته‌اند.[4]

این حکیم نیز شعر می‌سروده و درسها و اندرزهای حکیمانه خود را در قالب استعارات و بیان شعری به مردم می‌گفته تا هر کس بقدر توان و دریافت خود از فیض آن بهره‌مند گردد، پنجهزار بیت در دو بخش «طبیعت» و «تطهیر» یا تهذیب در دیوانی از او در دست بوده است.

از لحاظ آراء فلسفی گفته‌اند که وی میان عقاید و آراء حکمای سلف جمع نموده بود، مثلاً نه به عنصر واحد که به هر چهار عنصر، آب و خاک و آتش و هوا معتقد بود و همهٔ آنها را قدیم می‌دانست. همچنین حرکت دائم جواهر و صیرورت و تحول مستمر

---

۱) تاریخ الحکماء، قفطی، ص ۱۵.
۲) الملل و النحل، شهرستانی، ج ۲، ص ۲۵٦.
۳) رسالة في الحدوث، ملاصدرا، ص ۱٤ـ۱۵، ۱۵۵ـ۱۵۷ و ۱٦٦
٤) متفکران یونانی، گمپرتس، ج ۱، ص ۲٤۹ (فارسی).

عناصر را پذیرا بود.[1] برخی او را فیثاغوری دانسته‌اند، ولی همانگونه که خوانندگان با روش ما آشنا شده‌اند، تمام حکمای الهی بعد از فیثاغورس را تابع مکتب او می‌دانیم و آنها را حکمای اشراقی می‌شناسیم و این حکیم پیامبرگونه نیز از این قاعده مستثنا نبوده است.

وی دربارهٔ این جهان می‌گفت که جهان، ساخته از عنصر واحد نیست، بلکه ترکیبی از عناصر اربعه است که در طبیعت وجود دارند. این عناصر با هم ترکیب و جمع می‌شوند و سبب جمع و ترکیب آنها مهر و عشق و جاذبهٔ میان آنهاست؛ یا از هم جدا و تجزیه می‌شوند و سبب آن کین و نفرت و دافعه می‌باشد. و جاذبه و دافعه یا مهر و کین، عامل تشکیل اجسام و بقا یا فنای آنهاست، و جهان ساخته مهر و کین است.

در میان حکمای مسلمان، این نظریه بنام نظریهٔ «اتفاق و صِدفه» (یعنی تصادف) معروف است. به وی نسبت داده می‌شد که وی در ترکیب اجسام از عناصر عاملی ـ درونی یا بیرونی ـ را سبب نمی‌دانسته است. فلاسفه مسلمان[2] در کتب خود بدلایل قائلین به صِدفه و اتفاق پرداخته و آن را پاسخ گفته‌اند.

ملاصدرا در مبحث «غایات» و ردّ «بخت و اتفاق» کتاب اسفار اربعه به این نظریه پرداخته و می‌گوید:

> أمّا إنباذقلس فزعم أنّ تكوّن الأجرام الأسطقسيّة بالاتفاق، فما اتفق أن كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء و النسل بقي، و ما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق ... .[3]

---

۱) تاریخ‌الفلسفة‌الیونانیة، دکتر مرحبا، صص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۲) از جمله در کتب ملاصدرا ر.ک به: شرح هدایه، ص ۲۴۲، چاپ سنگی؛ الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۱۰؛ ج ۲، ص ۲۵٤؛ و ج ٥، ص ۲۳۹.

۳) الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲٥٤.

و در جای دیگری از همان کتاب آن را توجیه می‌کند و می‌گوید:

و أمّا الذی نسب إلی إنباذقلس الحکیم و أنّه قائل بالبخت و الاتفاق، فالظاهر أنّ کلامه مرموز علی ما هو عادته و عادة غیره من القدماء، حیث کتموا أسرارهم الربوبیة بالرموز و التجوزات.[1]

حکمای مسلمان این سخن او را بر هدف و غایت نداشتن افعال ذات باری حمل کرده‌اند و می‌گویند وی امور «**لاحق به ماهیات لغیرها**» را اتفاقی می‌نامیده و صدرالمتألهین می‌گوید بسا مقصود او آن بوده است که ماهیت عالم بلاغایت است، زیرا موجودیت حقیقی از آن «**وجود**» است و غایات هم حق وجودات است نه ماهیات.

قفطی نظریهٔ دیگری را نیز به إنباذقلس نسبت داده و می‌گوید:

والمشتهر من أمر ابیذقلیس أنه أول من ذهب إلی‌الجمع بین معاني صفات الله تعالی و أنها کلها تؤدي إلی شيء واحد و أنه وصف بالعلم والجود والقدرة، ... .[2]

ذیمقراطیس

حکیم نامور دیگر آن دوران **دموکریتوس**(Democritos) است که در کتب مسلمانان به «ذیمقراطیس» یا «ذیمقریطس» معروف شده است. وی اهل شهر **آبدرا**[3] در جزیرهٔ ملطیه است. تولد او را سال ۴۶۰ ق.م نوشته‌اند و گفته می‌شود عمر درازی داشته و گویا در ۳۶۱ یا ۳۷۰ ق.م درگذشته است. با سقراط معاصر و ده سال از او جوانتر بوده

---

۱) همان، ج ۱، ص ۲۱۰.

۲) تاریخ الحکماء، قفطی، ص ۱۵.

۳) Abdera و برخی آبدرا را در ترافیه (تراکیا) گفته‌اند.

است. او استاد اپیکوروس بوده و شاگردی لوکیپوس را نموده و به مصر و بابل و مشرق چند بار سفر کرده و محضر بسیاری از حکما و دانشمندان آنجا را دریافته و می‌گفته است که :« هیچکس باندازه من سفر نکرده و دانشمندان گوناگون ندیده و سخنان اهل معرفت را نشنیده است».[1]

نوشته‌اند که وی به مصر و بابل سفرها کرده، از اینرو بعید است به ایران نرفته باشد، زیرا می‌دانیم که تا به هندوستان رفته و با حکمای معروف بـه حکـمای عـریان ملاقات داشته و در هندسه نیز سرآمد بود و ایران تنها راه سفر او از بابل به هند شمرده می‌شده است.

او را بغلط فیلسوفی مادی قلمداد نموده‌اند، زیرا عقیدهٔ به اجزای سخت تقسیم ناپذیر و نادیدنی داشته است ـ که بیونانی به آن آتُم (Atomos) یعنی تقسیم ناپذیر نام داده‌اند. این همان نظریه است که بعدها مورد پسند متکلمین معتزلی قرار گرفت و آن را «جوهر فرده نامیدند.

به وی نسبت داده‌اند که جسم را مرکّب از ذراتی می‌دانسته که در عمل قابل تقسیم نمی‌باشند، اگر چه بعقل یا در واهمه بشود آن را تقسیم و تجزیه نمود.

دموکریتوس بسبب داشتن دو نظریهٔ معروف خود در تکوّن عالم، در نزد فلاسفهٔ مسلمان بسیار معروف شده است و فلاسفه مشائی مشربِ مسلمان (مانند ابن‌سینا) ـ بپیروی از برداشت سطحی ارسطو و مشائین ـ آن را مورد نقد و جواب قرار داده‌اند؛ صدرالمتألهین و شاگردانش نیز آن را در کتب خود طرح کرده و پاسخ گفته‌اند.

نظریهٔ معروف او یکی همان تشکّل اجسام از ذرات تقسیم ناپذیر است، دیگر آنکه مجموعهٔ جهان مادی بطور اتفاقی ـ یعنی بدون قاعده و نظامی خاص ـ از گرد

---

۱) تاریخ فلسفه، امیل بریه، ص ۹۶ (فارسی).

آمدن آن ذرات پدیدار شده است، و بتعبیر دیگر «**تصادف**» از برخورد مکرر و گوناگون ذرات، اجسامی بوجود آورده و نظم کنونی ـ که ادامهٔ آن بینظمی است ـ مخلوق چنین تصادف و تصادم و اجتماع ذرات بیشعور است.

ملاصدرا نظریهٔ وی را باین صورت آورده است:

زعم ذیمقراطیس أنّ وجود العالم إنما یکون بالاتّفاق و ذلك لأنّ مبادئ العالم أجرام صغار لایتجزّی لصلابتها، و هی مبثوثة في خلاء غیر متناه، و هي متشاكلة الطبائع، مختلفة الأشكال، دائمة الحركة؛ فاتّفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت علی هیئة مخصوصة فتكوّن منها هذا العالم. ولكنه زعم أنّ تكوّن الحیوان والنبات لیس بالاتفاق.[1]

* * *

حکیم دیگر معاصر او **لوکیپوس** (یا لئوکیپوس: **Leucippus**) ملطی است که نزد مسلمین به «**لوقیبوس**» معروف می‌باشد.

وی استاد دموکریتوس بوده ولی ارسطو او را شاگرد و دوست دموکریتوس دانسته است. برخی نیز او را اهل إلئا دانسته‌اند، ولی قدر مسلم آن است که در إلئا زندگی کرده و نزد زنون حکمت آموخته است. عقاید وی طبق مشهور، همان عقاید دموکریتوس است و معتقد بوده، در جهان، فقط تودهٔ نامتناهی ذرات وجود دارد که عوالم بیشماری، مادهٔ خود را از آن می‌گیرند، عوالمی که گاه همزمان یا پس از هم بوجود می‌آیند.[2] (امّا گفته شده که این جمله از اوست که: «**هیچ چیز به تصادف پدید نمی‌آید، بلکه همه چیز به یک علت و به ضرورت روی می‌دهد**»!)[3]

---

۱) **الأسفار الأربعة**، ج ۲، ص ۳۵۳ و ۳۵۴.

۲) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، صص ۹۶ و ۹۷؛ **تاریخ الفلسفة الیونانیة**، دکتر مرحبا، ص ۱۱۹.

۳) بنقل از آتیوس ۱.۲۵/۱دیلز ۶۷ B2 ـ **نخستین فیلسوفان یونان**، دکتر شرف‌الدین خراسانی ص ۴۳۵.

این نظریه نزدیک به نظریهٔ تشکیل کهکشانها و ستارگان بزرگ و کوچک از سحابیها (یا توده‌هائی از ذرات آسمان فضایی بیشکل) است.

ذره‌گرایان

بسبب نظریهٔ خاص نیمه مادی **لوقیپوس** و **ذیمقراطیس** ـ و تا اندازه‌ای شاگرد آنان اپیکوروس ـ مکتب خاصی را به آنان اختصاص داده‌اند که بنام مکتب «ذره‌گرایان» (ذریّون ـ اتمیستها) معروف شده است.

از ویژگیهای این حکما آن است که آراء دیگر حکمای پیشین ـ باتمام تعارضاتی که در آنها، در نوشتارهای غربیها وانمود می‌گردد ـ در این مکتب با هم آشتی دارند و بصورت یک نظریه هماهنگ ذواجزاء پدیدار می‌شوند؛ و بتعبیر نویسندگان اروپایی، هم تفکر «ایونی» در آن هست و هم افکار فیثاغوری و هم عقاید حکمای ایلیائی، و این مؤیّد همان گفتهٔ ماست که این حکما در حقیقت با یکدیگر تعارض و ناسازگاری در عقیده نداشته‌اند و همه در یک زنجیره و جریان تاریخی حکمت ـ یعنی در خط حکمت اشراقی بازمانده از فارس و ایران و اصولاً مشرق زمین ـ بوده‌اند.

گفته می‌شود ذیمقراطیس در زمان پیری خود سقراط را درک کرده و افلاطون را دیده و همانگونه که گذشت به «مشرق زمین و مصر و عراق و ایران و شاید هندوستان» سفر کرده و بقول یک مورخ فلسفه «اثر او در حکم دائرة المعارف بزرگی شبیه دائرةالمعارف ارسطو بشمار می‌رفته است»[1]

نکته‌ای که باید در اینجا یادآور گردید آن است که همانگونه که می‌دانیم حکمت اشراقی در قدیم مجموعه‌ای از فلسفه و علوم گوناگون و اخلاق عملی بوده، ولی این

---

۱) **فلسفه‌های بزرگ**، پیردوکاسه، ص ۲۶ (فارسی).

حکمای معروف بیشتر بُعد اخلاقی و سیاسی آن را (یعنی تربیت خوب افراد ـ ادارهٔ بهینه جامعه) اهمیت و بروز می‌دادند؛ مثلاً در آثار سقراط و افلاطون فقط سیاست و اخلاق بیشتر دیده می‌شود، ولی همچنانکه در بخش مربوط به زندگی و افکار ارسطو خواهیم گفت، ارسطو دارای ذوق و طبیعت مادی بود ـ و باصطلاح کنونی ـ بیش از آنکه فیلسوف باشد، یک «دانشی» (یا ساینتیست) شمرده می‌شود. بهمین سبب بیشتر به آراء حکماء از نقطه نظر مادی و علوم طبیعی می‌نگریست و آن حکمای الهی برجسته اشراقی را فقط علمایی طبیعت شناس و حتی مادی معرفی می‌نمود. و همانگونه که پیش از این از زبان یکی از مفسران کتب ارسطو شنیدیم، خود وی هم ندانسته یا دانسته آراء آنان را اندکی تحریف می‌کرد.

اناکساغوراس

در اینجا پیش از آنکه به سقراط و سوفسطائیان بپردازیم لازم است از حکیم نامدار دیگر یعنی **اناکساغورس** (Anaxagoras) نام ببریم. این حکیم در حدود سال ۵۰۰ ق.م در شهر قلازامین (Clazaminea) از شهرهای ترکیه کنونی (آسیای صغیر) متولد شد و پس از ۷۲ سال زندگی[1] در سال ۴۲۷ (یا ۴۲۸ق.م) در شهرکی بنام لمپ ساکوس از توابع ملطیه در آسیای صغیر درگذشت.

انکساغوراس در یک خانوادهٔ اشرافی و ثروتمند متولد گردید و از اشراف و

---

۱) اگر به گفته افلاطون (تاریخ فلسفه.امیل بریه، ص ۸۸) ۳۰ سال در نزد پریکلس مانده باشد، چون آغاز حکومت پریکلس ٤٤٩ق.م است و اناکساغوراس در آن تاریخ ۵۱ سال داشته بایستی پایان عمر او چند سالی پس از سال ٤١٩ ق.م باشد که ده سال پس از سقوط پریکلس است؛ یا اینکه گفته شود، ده سال قبل از حکومت پریکلس به آتن رفته. و اصح آن است که گفته شود ۲۰ سال یعنی باندازهٔ مدت حکومت پریکلس (٤٢٩ ـ ٤٤٩ ق.م) در آنجا بوده است.

ثروتمندان شهر خود شمرده می‌شد. با وجود بهره‌ای که از ثروت داشت، چون مشتاق حکمت بود، تاب ماندن در وطن را نیاورد و به سیاحت وسفر پرداخت و بنظر می‌آید که چون تبعهٔ ایران محسوب می‌شده و با حکومت ایران رابطهٔ نزدیک داشته به ایران رفته باشد و ممکن است در آغاز سفر مدتی را نزد فیثاغورس در کرتون مانده و سپس به ملطیه و مصر و بابل و سپس به ایران سفر کرده و پس از رسیدن به بلوغ علمی به شهر خود بازگشته باشد.

در آن دوران پریکلس بر آتن حکومت می‌کرد؛ پریکلس گرچه از اشراف بود، ولی چون در جوانی به تحصیل حکمت همت گماشته و نزد زنون و بعد در محضر انکساغوراس عمده‌ترین مایه‌های حکمت را (که حکمت عملی یعنی سیاست و اخلاق و تدبیر امور جامعه و حتی هنر سخنوری و فن لشگرکشی بود) فراگرفته بود، جوهره عدالتخواهی و مردم‌دوستی بر او غلبه داشت و رفتار و گفتار او حکیمانه بود لذا دوران بیست سال حکومت او بر آتن و قدرت نظامی دریایی آن علاوه بر ثروت و آبادانی، سبب گرد آمدن حکما و شعرا و هنرمندان نقاش و مجسمه ساز و معمار در آتن گردید.

این حاکم حکیم، بیاری حکمت، توانست حکومت قانون را در آتن برگزار کند و مجلسی فراهم آورد که عقیده و رأی اکثریت مردم را بشکل قانون برای اجرا به حاکم می‌داد و با باز شدن فضای سیاسی و اجتماعی، عامه مردم آتنی (و تا اندازه‌ای شهروندان درجهٔ دوم مانند غیر آتنیان و حتی بردگان) نه فقط آزادی عقیده و بیان و رأی و مساوات در برابر قانون یافتند، بلکه مانند همهٔ جوامع آزاد دیگر علم و ادب و سخنوری و بلاغت نیز تشویق شد و جوانان به فراگرفتن حکمت (و از جمله علم سیاست و فن بلاغت کاربردی یعنی خطابه‌های سیاسی) پرداختند. از اینرو می‌توان نخستین جلوه‌های دموکراسی در یونان را در زمان حکومت پریکلس و از برکت حکمت دانست.

اناکساغورس که احتمالاً بدعوت و خواهش پریکلس بـه آتـن رفـتـه[1] و زمـينـهٔ مساعد برای تبلیغ و ترویج حکمت و تدریس آن یافته بود مـانند دیگـر حکـیمان بـه آموزش توحید و نفی شرک و جاهلیت سنتی یونانی می‌پرداخت.

مورخان همه برآنند که فلسفه، اولین بار بوسیله انکساغوراس به آتن راه یافته و همین سبب باقی ماندن نام او در تاریخ یونان شده است.

تاریخ‌نویسان می‌گویند که انکساغوراس ـ از دیدگاه فلسفی ـ منکر تغیر و تحول در جهان هستی است. اصل نخستین فلسفه او این است که در ابتدای جهان همه چیز در پراکندگی و آشفتگی و بینظمی، و همه چیز در «تکون» و بصورت واحد بود و اشیاء و اضداد (مثلاً چوب و سنگ و آهن و گوشت و استخوان و حیوان و نبات ...) همه شکل واحدی داشتند، سپس «عقل» یا «روح» (و بیونانی: نوس) اشیاء گوناگون را از آن همه چیز ناچیز پدید آورد.

در نهاد هرچیزی همه چیز نهفته است. (مثلاً در نهاد چوب که تخمهٔ اصـلی و غالب او چوب است، تخمه و بذر همهٔ اشیاء دیگر نیز وجود دارد) از اینرو می‌توان گفت نه چیزی در جهان از بین می‌رود و نه چیزی از عدم وجود می‌آید.

این نظریه ـ که نزد مسلمین به نظریه «**کُمون و بُروز**» معروف شده است ـ پـایه جهانشناسی اناکساغورس‌است. بنابراین گفته می‌شود که جهان در نظر او بر اصل ثبات پایدار است و تحول و تغییر را نمی‌پذیرد[2]. «اصل ثابت» هـمان ذرّات اصـلی است کـه ارسطو نام آن را «هومیرمریا» می‌گذاشت. این ذرات تا بینهایت تقسیم شـدنی است و

---

۱) **تاریخ فلسفه**، برتراند راسل، ص ۱٤۰ (فارسی). این احتمال بسیار قوی است، زیرا پریکلس از آن جمله حکام بود که برای خدمت به ملّت خود و بالا بردن فرهنگ سرزمینش از هرطرف حکما و هنرمندان و شاعران را به آنجا دعوت می کرد چه رسد به استاد خود و حکیم و عالمی چون انکساغوراس.

۲) **موسوعة الفلسفة**، عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۲۳٦.

همهٔ صفات اشیاء در آن نهفته است. تنها عامل مؤثر تعیین کننده، همان «نوس» ناظم موجودات می‌باشد که وجودی بسیط، عالم و قادر است و علم او و همچنین قدرت او ناشی از بساطت اوست؛ گویی همان است که بعدها بوسیله صدرالمتألهین بصورت قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» درآمد.

بعدها نظریه کمون و بروز بوسیله نَظّام، متکلم معتزلی[1]، پذیرفته شد. وی می‌گفت که اینگونه نیست که خداوند متعال در انتظار زمان باشد تا هر موجود را در ساعت و روز معین خود بیافریند، بلکه خداوند همه موجودات را یکباره و یکجا آفریده، ولی برخی از آنها را در نهاد دیگران نهاده است تا بتدریج و در طول زمان پدیدار گردند.

میرداماد نیز در قرن یازدهم هجری با ارائه و اثبات نظریهٔ «حدوث دهری» خود، این نظریه را بگونه‌ای تصدیق کرد و ثابت نمود که در «وعاءدهر» ـ یعنی فضایی معنوی که در آن زمان دخالت و عضویت نداشته باشد ـ همه موجودات متفرق در طول قرون و اعصار، در یکجا جمع و حاضرند و هیچیک بر دیگری تقدّم و تأخّر ندارند؛[2] و این خود نوعی «کمون» است، زیرا در فضای زمانیّات همگی یکباره نمی‌توانند «بروز» داشته باشند و هویدا شوند.

***

باری، در اواخر عمر پریکلس، دشمنانش بآزار انکساغوراس پرداختند و او را به جرم آنکه ملحد و کافر و دشمن خدایان سنتی یونان است آماج ساختند. گناه دیگر او رابطه با ایرانیان بود و چون خود وی نیز اهل مستعمرهٔ ایرانی آسیای صغیر بود بر آتنیها گران می‌آمد و بیشتر با وی دشمنی می‌کردند. مورخان معتقدند که وی قربانی

۱) ابراهیم بن‌سیار معروف به نَظّام از متکلمین معتزلی (اواخر قرن ۲هق).

۲) برای بررسی بیشتر رجوع شود به مقالهٔ «نگاهی به زندگی و شخصیت و مکتب صدرالمتألهین»، فصلنامه خردنامهٔ صدرا، شماره ۷، بهار ۱۳۷۶ش.

پریکلس شده، زیرا بسبب نزدیکی و احترام وی نزد پریکلس، دشمنان او می‌خواستند با آماج قراردادن این حکیم، در واقع حاکم عادل آتن را تضعیف نمایند.

امّا، حقیقت امر چیز دیگری است که در سرتاسر منطقهٔ مدیترانه خود را نشان می‌داد، و آن تبلیغ شعار «حکومت حکیمان» بود، همان که فیثاغورس در آن مناطق آغاز کرد؛ و لذا از طرف جبار ساموس هدف آزار قرار گرفت و به کروتون رفت و در آنجا هم حکام با او نساختند و پس از او هم بسیاری (مانند هراکلیت و دیگران) همین سرنوشت را داشتند، برخی دیگر مانند کسنوفان بنا را بر سیاحت و دوره‌گردی و تظاهر به شاعری گذاشتند؛ تا آنکه نوبت به سقراط رسید که در واقع بهمین جرم، ولی در ظاهر به اتهام فاسد کردن عقاید جوانان و روگردان نمودنشان از جاهلیت قدیم و خدایان سنتی یونان و حتی رابطهٔ مخفیانه با ایران اعدام گردید. و بهمین سبب بود که افلاطون پس از مدتها آزار کشیدن و دربدری ناچار شد سرانجام، عقاید خود را در سیاست و فضایل لازمهٔ یک حاکم، بصورت محاورات سقراطی به گوش مردم برساند و پس از او دیگر صدایی از کسی شنیده نشد.

پریکلس یک حکیم بود، و رقبای او عده‌ای از اشراف شهر و برده‌داران و مالکان بودند که در آرزوی سروری خودسرانه و ریاست ستمکارانه بسر می‌بردند و از پریکلس ـ که به حکومت قانون و مساوات و عدالت معتقد و پایبند بود ـ بیزار بودند، زیرا مانند حکام پیشین، اشراف را از مالیات معاف نمی‌کرد. از محتوای کتاب پلوتارخوس چنین برمی‌آید که اشراف آتن در تمام مدت حکومت وی در تب و تاب براندازی وی بوده‌اند.

از قراین تاریخی بدست می‌آید که پریکلس در باطن با دربار ایران و مغان نیز رابطهٔ دوستانه داشته، اگر چه پلوتارخوس می‌نویسد که در حمله به شهر ساموس میانجیگری سردار ایرانی آن شهر را نپذیرفت، ولی همواره یکی از شگردهای برقراری

امنیت در آتن از خطر همسایگان یونانی و سپاه ایران، آن بود که با دربار ایران روابط دوستانه برگزار می‌کردند و حتی از کمکهای مالی پادشاه ایران بهره می‌بردند و تحت‌الحمایه ایران بودند.

یکی از اشتباهات مورخان اروپایی - و شاید خطاپوشیهای مصلحتی آنان - آن است که چنین وانمود می‌کنند که در یونان - یعنی همان آتن - از قدیم «دموکراسی» برقرار بوده، و مردم، آزادی رفتار و گفتار و حق انتخاب حاکم داشته‌اند، ولی می‌توان حقیقت را کاملاً عکس آن دانست؛ زیرا علاوه بر آنکه اصولا در یونان - که سه دسته: آتنیهای اصل، بیگانگان مهاجر، و بردگان آزاد شده در آن سکونت داشتند - از حقوق مدنی -که به آن «یوس سی‌ویل»(Jus Civil) می‌گفتند- فقط دستهٔ اول استفاده می‌کردند، و بقیه حتی حق نکاح و معامله و مالکیت - چه رسد به انتخاب حاکم - نداشتند.

آزادی گفتار و انتخاب و تشکیل یک مجلس ملی عامهٔ مردم همه بابتکار پریکلس و از برکت حکومت حکیمانه وی بود و اشراف آتن همواره از آنکه مردم عوام و یا غیر آتنیها در رأی با آنها مساوی باشند رنج می‌بردند و این را یکی از جرایم پریکلس می‌دانستند.

اگر چه بظاهر، پس از پریکلس حکومت آتن بوسیله شورای حلّ و عقدی - که نام آن را مجلس «سنات» گذاشته‌اند - اداره می‌شد (همچنانکه این حکومت را «اریستوکراسی» یا حکومت گروه اشراف نام داده‌اند) ولی این شورا در واقع به معنای مجلس شورای ملی و آزادی عقیده و دموکراسی نبود، بلکه بسبب آن بود که حاکمی متنفذ و قوی و قاهر در میان آنها یافت نمی‌شد که قدرت را انحصاری نماید. بهمین دلیل بود که، هرگاه امکان دیکتاتوری وجود می‌یافت، استبداد و حکومت جابرانه (یا

تیرانی) فردی نیز چهرهٔ خود را نشان می‌داد.

تاریخ یونان نشان داده است که هرگاه حاکمان آنجا حکیم و فرزانه بودند، هم امنیت و هم آزادی و حکومت عامه پسند وجود داشته، مانند زمان سولون و لیگورک و همین پریکلس؛ وگرنه در حکومتهای «اُلیگارشی» و «اریستوکراسی»، همواره حقوق عامهٔ مردم و آزادیها و عدالت اجتماعی در معرض تجاوز و خطر و بازیچه قرار داشته است.

فشار حملات مردم آتن به پریکلس، و بیشتر به اناکساغوراس، سبب گردید که این حکیم از آنجا بیرون برود و به شهرکی در آسیای صغیر (به نام لمپساکوس) برگردد و مدرسه و درس خود را در آنجا برپا نماید. آنکساغورس را باید یکی از حکمای بزرگ اشراقی به حساب آورد و سقراط نیز او را پاس می‌داشته و پس از افلاطون، رواقیون نیز او را بسیار می‌ستودند و به وی بها می‌دادند.

* * *

در فاصلهٔ سه قرن - یعنی از قرن هفتم تا قرن چهارم ق.م - در مناطق یونانی نشین حکمای بسیاری بوده‌اند که یا گمنام می‌زیسته‌اند و اثری از خود در تاریخ باقی نگذاشته‌اند، یا بسبب آنکه رأی و نظریه‌ای خاص از آنها بر جای نمانده، نظر متأخران را به خود جلب ننموده‌اند، یا چون در کتب ارسطو و دیگران نامشان نیامده و تعریف نشده‌اند - از آنجا که تاریخ فلسفه همواره کورکورانه از برداشتهای یکسویه و جهتدار ارسطو دربارهٔ پیشینیان گرده برداری کرده و نتوانسته به اصالت و واقعیت عقاید و آراء آنان دست یابد و حکمای گذشته را آنچنان که باید بشناسد - بسیاری از این حکما در افق مه آلود و دور دست دوران باستان گم شده‌اند و نامی از ایشان برجای نمانده است.

بگذریم - از آنکه ممکن است به نظر هر محقق بیغرض برسد - که ارسطو بویژه دربارهٔ حکمای ایرانی، موضعگیری خصمانه داشته، و حتی اگر نپذیریم که - آنگونه که

برخی از مورخین نوشته‌اند ـ در نابودسازی کتب فلسفه و حکمت ایرانی بدست و مباشرت اسکندر مقدونی دست داشته، ولی مسلّم است که به آن، علاقه‌ای نیز نشان نمی‌داده، و بدلایلی که نمی‌دانیم، این مکتب با طبع و خوی او سازگاری نداشته است.

بسبب نبود منابع معتبر و نداشتن مجال کافی، ما نیز در این باره به کاوش نمی‌پردازیم، و سیر حکمت را با بررسی سقراط حکیم و شاگردانش پی می‌گیریم؛ امّا بررسی دقیق زندگی سقراط، به شناخت اوضاع سیاسی و اجتماعی زمان وی در آتن و یونان بستگی دارد. یکی از مهمترین پدیده‌های اجتماعی آن دوران ـ که در تاریخ فلسفه نقش مهمی را داشته ـ پدیده و ظهور نحله یا گروهی بنام سوفیستها یا **سوفسطائیان** است. از اینرو ما نیز نخست نگاهی به آنان می‌اندازیم و اندکی به بررسی این پدیدهٔ تاریخی سیر فلسفه می‌پردازیم.

* * *

۱.۳

سوفسطائیان

با نفوذ فرهنگ و آداب شرقی، مخصوصاً ایرانی، به سواحل مدیترانه و سرزمینی که امروز یونان نامیده می‌شود، همانگونه که گذشت، بیشتر بر اثر تسلط سیاسی و نظامی ایران در آن مناطق، و یا برخی جنگهای فی‌مابین، و یا روابط تجاری، و همچنین بسبب حرکتهای یونانی نژادان به سراسر مناطق مستعمرات ایرانی، در آن نواحی، نوعی تعارض فرهنگی (میان فرهنگ پارسی و هلنیک) بوجود آمده بود که بسبب غلبهٔ فرهنگ ایرانی، جاهلیت یونان قدیم (هلنیک) خودنمایی چندانی نمی‌کرده، ولی در نهاد هر یونانی ریشه داشته است.

نفوذ معنوی عقاید اساطیری شرک آمیز قدیم یونانی سبب می‌شد که اگر چه دین توحیدی و حکمت و علوم ریاضی و طبیعی و نجوم نیز همراه فرهنگ و آداب زندگی شرقی و تا اندازه‌ای اشرافیت ایرانی، به آن مناطق سفر کند و فلاسفه‌ای در آنجا بساط تدریس و تربیت بگسترانند (که با نام آنها آشنا شده‌ایم)؛ امّا این فلسفه توحیدی اشراقی در شهر آتن با زمینهٔ اعتقادی و فرهنگ پیشین آنها چندان سازگار نیفتد، و دیدیم که در واقع یونان، اعتقاد توحیدی را از خود راند تا آنجا که به تبعید یا فرار

انکساغوراس از آنجا انجامید و بعدها همین عامل سبب اعدام سقراط گردید.

بعبارتی دیگر، حکمت اشراق ایرانی که قرنها در ایران و مشرق پایدار و ماندگار مانده بود، در غرب آسیای صغیر ـ جز در میان چند فیلسوف و حکیم ـ ریشه‌ای نیافت و سبب این را باید در روانشناسی اجتماعی و فرهنگ جاهلیت آن اقوام و نژادها یافت.

از جمله این ویژگیهای قومی و نژادی مردم آتن قدیم یکی طبع ناباور و شکاک آنان نسبت به ماورای حس و طبیعت بود، زیرا که یونانیان قدیم بیشتر به «حسّ» و «نمود» مؤمن بودند تا ماورای حواس و تجربه و همین، یکی از عواملی بود که سبب شد از درخت تناور حکمت شرقی در آنجا پاجوشی بنام **سوفسطاگری** پدید آید.

اساس سوفسطاگری عبارت است از «قناعت به ادراکات حسی» و «قبول نسبیت واقعیات» بجای واقعیت مطلق. این طرز تفکر، از تمام موجودات عالی جهان، و عواملی که مدیران طبیعت و این جهان هستند تنها به انسان ملموس بسنده می‌کرد آنهم انسانی که نهاد او همان نهاد حیوانی و کار او خور و خواب و جنگ و یا عشرت است، و از جهان کبیر ـ که میراث حکمت اشراق بود ـ به جهان محسوس و ملموس مادی قناعت می‌کند و بجای تکیه بر عقل، بر حس اعتماد می‌نماید و به عقل بی‌اعتماد و بی‌اعتناست.

یکی دیگر از ویژگیهای مردم آتن قدیم[۱]، ژاژخوایی و پرگویی و اهتمام به سخن پراکنی از یکطرف، و از طرف دیگر خود نمایی از راه پرورش جسم و ورزش و برد و باخت در مسابقات عمومی و قدرت نمایی و قهرمانی در میدانها، بود. از چیزی که در آن اقلیم استقبال چندانی نمی‌شد روش ایرانی (مغان) در تربیت روحی و انجام ریاضتهای بدنی برای پرورش روح و روشن‌بینی و ادراک معنویات بود.

---

۱) بر خلاف مردم یونان امروز که منش دیگری دارند.

بدلیل همین ویژگیهای نژادی بود که با مرگ فیثاغورس و پراکندگی شاگردان و مکتب او و فروکش نمودن حرارت مکاتب شرقی، اصول حکمت و بالخصوص حکمت عملی متروک ماند و اخلاق، منحصر به تربیت آداب اجتماعی شد (که هم امروز نیز در غرب «اتیکت» به همان معناست) و تدبیر مدن یا سیاست نیز (که فن تربیت حکیم برای حکومت می‌بود) به پرورش سخنوران بلیغ و جدلبازان ماهر برای رسیدن به قدرت و مقام و حکومت و شهریاری انجامید.

از اینرو طبیعی می‌نماید که با چنان پایه روانشناختی جامعهٔ یونانی از یکطرف، و زمینه‌های اجتماعی دیگری که بر اثر باصطلاح «فضای بازسیاسی» باز مانده از پریکلس بوجود آمده بود، از حکمت عمیق اشراقی فقط سفسطه و جدل و خطابه باقی بماند و از تربیت حکیم، پرورش مشتی عیاران سیاسی.

مردم آتن قدیم که به مسابقات و پیکار دو حریف دلبستگی بسیار داشتند، تماشای مناظرات جدلبازان سوفسطائی را نیز می‌پسندیدند و گروههای بسیاری بگرد آنان جمع می‌شدند و آنان را با مال و منال و احترام بسیار همراهی و یاری می‌کردند و همین سبب می‌گردید که بازار سوفسطائیان رواج بیشتری پیدا کند.

سوفسطائیان، دانش آموختگانی بودند که روح حکمت در آنها جای نگرفته بود، اهل نظر و علم و استدلال بودند، ولی از حکمت واقعی بهره‌ای نداشتند و خود گرفتار نوعی سرگردانی فکری بودند و حتی برخی از آنان را می‌توان اوباش فلسفه بحساب آورد.

بیشتر مؤلفان تاریخ فلسفه سبب بروز این پدیده را تعارض شدید عقاید و آراء فلاسفه از زمان تالس تا دموکریتوس می‌دانند، ولی این عقیده را ما پیش از این رد کرده و گفته‌ایم که در میان حکما تعارضهایی در اصول توحید و جهان هستی وجود

نداشته و سبب این اشتباه معاصرین این بوده، که از مطالب آنان تفسیر ناروا و یا مادی شده است.

سبب اصلی ظهور سوفسطاگری بنظر ما نبودن یک محور ثابت بود، زیرا فیثاغورسیان و حکمای دیگر اشراقی عقاید خود را پنهان می‌داشتند و فقط به جوانان مستعد و شایسته حکمت می‌آموختند، و کسانی که تاب ریاضتهای مکتب آنان و طاقت تهذیب نفس را نداشتند ـ مانند سوفسطائیان در سراب حقیقت سرگردان می‌ماندند و دچار اهریمن شک می‌شدند.

این واخوردگان حکمت، فلسفه را در الفاظ و عبارات جستجو می‌کردند و به برخی مصطلحات فلسفه و منطق و علوم طبیعی و ریاضی قناعت می‌نمودند، از اینرو غول «شکّ» آنان را به بیغوله سوفسطائیگری می‌کشید. نظیر این پدیده در قرون شانزده و هفده اروپا نیز پدیدار گشت و تا زمان دکارت ادامه داشت، و سرانجام به مکاتب لادریگری و مادی و تجربی و نسبیگرایی و انکار حقایق بزرگ جهان انجامید.

در شیوهٔ آموزش سوفسطائیان، نوعی شیادی و فریبکاری هم یافت می‌شد که خواص مردم، آن نیرنگها را می‌فهمیدند و به جوانان یادآور می‌شدند و آنان را زنهار می‌دادند که در دام آنها نیفتند. عقاید آنان اگر چه بظاهر شکل فلسفی و علمی داشت و بر اساس مشاهدات و مشهورات و مسلمات بنا شده بود، ولی پایه‌ای واقعی نداشت و به سلیقه و عواطف خود آنان، یا امیال مردم بستگی داشت.

سوفسطائیان مدت طولانی در جایی نمی‌ماندند، بلکه در حال سفر بودند و در هر شهر بساط تدریس خود را می‌گسترانیدند و برای تدریس خود از جوانان نوآموز، دستمزد دریافت می‌کردند و پس از مدتی از آن شهر به شهر دیگری می‌رفتند. این دسته معلمان حرفه‌ای دوره‌گرد، پس از ورود به هر شهر، چند نمایش بصورت

خطابه‌های دل انگیز یا مجادلات بظاهر فلسفی بر پا می‌کردند و پس از آنکه عده‌ای مرید می‌یافتند هنر خطابه و استدلال را به آنان می‌آموختند.

گاهی از این افراد برای دفاع در محاکم استفاده می‌شد وکسانی که نقش وکالت در محاکم را داشتند از هنر جدل و خطابه آنان بهره‌مند می‌شدند.

اشراف آتن، که بر سر حکومت و قدرت سیاسی همواره با هم در رقابت بودند فرزندان خود را برای تربیت، به سوفسطاها می‌سپردند، و سیاستمداران برای آنکه بازار حکمای راستین ـ که پیوسته از لزوم داشتن «**فضیلت**» و «**اخلاق**» و «**عدالت درونی**» و دیگر خصلتهای حکیمانه برای حاکم و رهبر جامعه سخن می‌گفتند و بازار اشراف بیفضیلت را کساد می‌ساختند ـ بیرونق گردد، از سوفسطائیانِ نان بنرخ روز خور حمایت و تبلیغ می‌نمودند.

از طرفی دیگر، پس از حکومت پریکلس، اشرافیت ـ که به معنای خون و نژاد عالی بود ـ معنای وسیعتری یافته بود و در نظر عوام حتی کسانی که هنر خطابه و سخنوری و بلاغت و فصاحت داشتند و در دستگاه حکومت و سنای آنجا جایی بدست می‌آوردند از اشراف شمرده می‌شدند، و سوفسطائیان بدین ترتیب معلمانی اشراف ساز بودند و مایهٔ امیدی برای طبقات متوسط جامعه بحساب می‌آمدند.

سوفسطائیان معروف زمان سقراط ـ که از برکت نوشته‌های افلاطون و مناظره‌های سقراط، نامشان باقی مانده است ـ یکی پروتاگوراس (Protagoras)، و دیگری گورگیاس (Gorgias) است که در زمان خود بسیار محترم و خوشنام بودند؛ و برخلاف شهرت بدی که امروز برای سوفسطائیان وجود دارد، این عده تا مدتها قهرمانان علم و ادب شمرده می‌شدند و با روح مردم قدیم مغرب آن زمان سازگاری بسیار داشتند.

امروز اگر چه از آنان اثری باقی نمانده، ولی برخلاف روحیهٔ مشرق زمینان، در غرب توافق روحی با سوفسطاگری و شک هنوز هم دیده می‌شود. پدیده‌های فلسفی و علمی مانند ایدآلیسم و ذهنگرایی یا انسانمداری یا نسبیت اخلاق، و نیز تکیه بر سخن پردازی و فتوای فلسفی بجای استدلال و برهان منطقی، پوزیتیویسم و تجربه باوری، انکار مجردات و معنویات، و سطحی نگریهای دیگر، همه نوعی گریز از واقعیتهای فلسفی و عقلی و استدلالی و نوعی انکار علم و حکمت است و ناشی از ویژگیهای نژادی بازمانده از روحیات اقوام مغرب آن زمان است.

برغم نامی نه چندان نیک که از سوفسطائیان باقی مانده، سوفسطائیان، هر که و هرچه بودند این فایده را داشتند که برای سقراط و افلاطون و برخی دیگر از حکما، انگیزه‌ای شدند تا علم منطقی که امروز وارث آنیم رسمیت و شکل مستقل بیابد. اگر مغالطات سوفسطائیان نبود، اگر مواد «جدل» که آنها استفاده می‌کردند مانند مشهورات و مقبولات و مظنونات و... ضعیف و بدور از حق و واقع نبود، سقراط راهی منطقی (که نام آن را بعدها منطق گذاشتند) برای حکمت نمی‌گشود که بتوان از راه تعریف صحیح و بهره از حدّ و رسم و جنس و فصل و ذاتی و عرضی به یقینیّات رسید. دوران پرتلاطم و پر غوغای سوفسطاگری، حکیمی همچون سقراط می‌خواست که یکتنه بدفاع از حکمت و یقین و حق، قدم به میدان بگذارد و بساط مغالطه را برچیند و تا پای جان از رسالتی که بر دوش داشت دفاع کند.

سقراط حکیم

معروفترین حکیم پیش از میلاد مسیح را باید **سقراط** (Socrates) دانست؛ شخصیتی نیمه افسانه‌ای که کسی نتوانسته است بر او خرده بگیرد. با وجود معروفیت و

شهرت فراوان او، هیچکس از او چیزی نمی‌داند جز آنچه را که افلاطون و ارسطو یا برخی معاصران وی درباره او نوشته‌اند.

تولد او را سال ۴۷۰ ق.م در نزدیکی آتن نوشته‌اند. او را دارای چهره‌ای نازیبا و قدی کوتاه و بینی پهن و مانند اینگونه‌ها می‌دانند که برغم این ویژگیهای جسمانی، شخصیتی دلپذیر و جذاب و مهربان داشته است. لباسی ژنده می‌پوشیده که در تابستان و زمستان همواره یک لباس بوده و کم می‌خورده و کم می‌خوابیده؛ خلسه و سکوتهای دراز چند روزه داشته و سروش غیبی همراه او بوده و بر رویهم مردی معنوی، عالم، حکیم، سخنور، ماهر در جدل، محترم و مؤدّب، صریح و صادق بنظر می‌آمده است.

سقراط، مسلماً، یکی از حکمای بزرگ اشراقی است که در یونان (شبه جزیرهٔ یونان کنونی) مانند نداشته و استاد افلاطون و والاتر از وی بوده است، ولی دلیلی در دست نیست که او را بزرگتر از دیگر حکمای پیشین بدانیم؛ بلکه حکمای ایرانی و آسیای صغیر و تراکیا و ملطیه و صقلیه و جنوب ایتالیا در مقیاس قابل محاسبهٔ آن دوران، همه مقامی والاتر دارند و از وی جامعتر بوده‌اند.

از طرفی، برخلاف برداشت سطحی و کوتاه نظرانهٔ برخی تاریخ نویسان که او را فقط یک حکیم اخلاقی و معلم سیاست و حکمت عملی معرفی می‌کنند، وی یکی از بزرگان حکمت نظری نیز هست؛ و از جمله اصل «مُثُل نوریّه» ـ که بغلط به مثل افلاطونی معروف شده است ـ بوسیلهٔ او در مدارس علمی آن زمان بیان می‌شده و افلاطون آن را از وی فراگرفته است، و می‌دانیم که در تعالیم پیشینیان و فیثاغورس نیز بوده است.

امّا، این گفته چیچرو که «سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد» به این معنا درست است که وی بیشتر به حکمت عملی و اصلاح روند حکومت و اجرای عدالت و

راهبردن رفتار بهتر مردم ـ یعنی اخلاق فردی و اجتماعی ـ پرداخته و یک حکیم اهل عمل بوده است، نه استاد فلسفهٔ نظری مانند ارسطو؛ و اینکه مورخان غربی وی را فقط یک مصلح دینی یا اجتماعی معرفی می‌کنند نادرست است.

عقیدهٔ حکمای مسلمان دربارهٔ سقراط و افلاطون و حکمای پیش از آنها بمراتب بهتر و والاتر از عقیدهٔ مورخان قرون جدید اروپاست که سقراط را یک استاد جدل (یا دیالوگ اخلاقی فلسفی)، و افلاطون را معلم هندسه، و دیگر حکمای باستانی منطقه غرب ایران را حکمای طبیعی یا مادی یا فقط شاعرانی دوره‌گرد و بیکاره می‌دانند.

صدرالمتألهین نمونه‌ای از حکمای مسلمان است که همواره از این بزرگان بمثابهٔ شاگردان انبیا و یا حکمای والامقام و اهل ریاضت و سیر و سلوک معنوی و وصول به مقامات عَلوی یاد می‌کند و آراء فلسفی آنان را بعنوان آرائی مقبول و مهم نقل می‌نماید.

از جمله درباره سقراط مدّعی است که وی شاگرد [با واسطه] فیثاغورس بوده و حکمت بمعنای جامع آن را از مکتب او فرا گرفته، اگر چه اعتراف می‌کند که سقراط از این همه علوم و معارف به دو رشته (یا باصطلاح امروزی: گرایش) بسنده نموده و الهیّات نظری و حکمت عملی را برگزیده است.

وی در کتاب **اسفار** دربارهٔ سقراط چنین می‌گوید: «سقراط الحکیم العارف الزاهد من أهل آثینه، کان قد اقتبس الحکمة من فیثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها علی الإلهیّات و الخُلقیات...»[1]

ملاصدرا، علاوه بر آنکه از سقراط و شاگردش «افلاطون» ببزرگی یاد می‌کند، با نقل مطالب و آراء فلسفی وی، گوشه‌ای از مکتب و شخصیت فلسفی و علمی او را نیز

---

۱) الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۲۱۳.

بنمایش می‌گذارد. از جمله در مسئلهٔ علم باری (تعالی و تقدس) می‌گوید:

و من جملة اعتقاداته أنّ علمه تعالی و حکمته و قدرته بلانهایة و لا یبلغ العقل أن یصفها؛ ولو وصفها لکانت متناهیة، فالزم علیك أن تقول إنّها بلانهایة و لاغایة و قدتری الموجودات متناهیّة. فیقال إنما تناهیها بحسب احتمال القوابل لابحسب القدرة و الحکمة و الجود. و لما کانت المادّة لا تحتمل صوراً بلانهایة، فتناهت الصور ـ لا من جهة بخل في الواهب، بل لقصور في المادة ـ و عن هذا اقتضت الحکمه الإلهّیة أنّها و إن تناهت ذاتاً و صورة و خیْراً و مکاناً، إلّا أنّها لا تتناهی زماناً في آخره....[1]

همچنین در مسئلهٔ «مُثُل نوریّهٔ الهیّه» (که به «مثل افلاطونی» مشهور شده) این رأی و نظر را پیش از آنکه مخصوص افلاطون باشد به سقراط ـ و حتّی اساتید و حکمای پیشین ـ نسبت می‌دهد. مثلاً در یکجا می‌گوید: «رأی سقراط و افلاطون و آغاثاذیمون و غیرهم إثبات المثل العقلیة...»[2]. و در جـای دیگـری: «قد نسبت إلی أفلاطون الإلهي ... موافقاً لأستاده سقراط .. أنّ للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الإله و ربما یسمّیها (المُثُل الإلهیّة) و أنها لا تدثر و لاتفسد»[3]. و نیز: «قال أفلاطن و سقراط ـ و من قبلهما من أساطین العلم و الحکمة ـ موجودات هذا العالم بحقائقها و مهیّاتها موجودة في عالم أعلی من هذا العالم وجوداً صوریاً مجرّداً عن المواد و نقائصها...»[4]

و نیز بعقیدهٔ سقراط به «عالم مثال» و یا «خیال منفصل» به این گونه اشاره می‌کند:

الصور الخیالیة لاتکون موجودة في الأذهان.. و لا في الأعیان ... و لیست

---

۱) همان.

۲) الشواهد الربوبیة، ص ۱۷۱.

۳) الأسفار الأربعة، ج ۲، صص ٤٦ و ٤٧.

٤) همان، ج ٦، ص ٤١٢. و نیز به همین مضمون در ج ۱، ص ٤١١؛ ج ۳، صص ۲۰٤-۲۰٥.

عدماً ... فبالضرورة یکون فی صقع آخر و هو عالم المثال، المسمّیٰ بالخیال المنفصل... و هو الذي ذهب إلی وجوده الحکماء الأقدمون کأفلاطون و سقراط و فیثاغورس و إنباذقلس... .[1]

برداشت صدرالمتألهین نیز از آراء قدماء و حکمای باستانی اعتقاد آنان به نوعی تناسخ است. این نظریه دربارهٔ فیثاغورس بسیار معروف است و ملاصدرا آن را به سقراط و افلاطون و حکمای پیشینیان نیز نسبت می‌دهد، با این تفاوت که وی معتقد است عقیدهٔ آنان به تناسخ مصطلح و معروف نیست، بلکه «مسخ» باطن می‌باشد.

وظنّي أنّ ما هو منقول عن أساطین الحکمة کأفلاطون و من قبله من أعاظم الفلسفة مثل سقراط و فیثاغورس و آغاثاذیمون و إنباذقلس من إصرارهم علی التناسخ لم یکن معناه إلّا الذی ورد في الشریعة....[2]

از سقراط آراء دیگری را نیز نقل نموده (مانند نظریهٔ وجود انسان مفارق ابدی یا نحوهٔ رشد و نمو جنین انسان و جهنم - یا تارتاروس - برای بزهکاران) که نشان از فیلسوف بودن سقراط و مهارت او در حکمت نظری می‌دهد.

صدرالمتألهین در این باره که چرا سقراط مانند اساتید خود و گذشتگان فارس و یونان به علوم ریاضی و نجوم و پزشکی و کیمیا و مانند آن نپرداخت و به حکمت عملی و الهیّات بسنده کرد، می‌گوید: «لمّا سئل سقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعلیمیّة، قال: إنّي کنت مشتغلاً بأشرف العلوم (یعني العلم الإلهي).»[3]

و این بزرگترین مدیحه و ستایش برای یک دانشمند است، زیرا ارزش هر علم، به ارزش و اهمیت موضوع آن و فایده و غرض نهائی در آن است و سقراط دارای چنین

---

۱) همان، ج ۱، ص ۳۰۲.

۲) همان، ج ۹، صص ٦ و ۲۲۸؛ الشواهد الربوبیّة، ص ۱۷۱ و ۲۸۹.

۳) الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۱۹؛ و نیز المطارحات سهروردی، ص ۱۹۸.

مرتبه‌ای بوده است.

وی را باید یکی از سرآمدان حکمت دانست، زیرا که درس **انباذقلس و ارخیلاوس** و **دیوجانس آپولونی** را درک کرده و بسیاری از حکمای دیگر را نیز باحتمال قوی دیده، و آنچنانکه معروف است بنزد **انکساغوراس** هم رفته و شاید نزد وی درس خوانده باشد.

برخی نوشته‌اند که وی آتن را هرگز ترک نکرده است ولی هیچ دلیلی معتبر بر آن، موجود نیست، بلکه برعکس، در آن زمان سفر و سیاحت، یک سنّت رایج بوده و حکیمان و دانشجویان و حتی سربازان و جنگجویان آتنی هم به ماندن در آتن قناعت نمی‌کردند و گاهی به تمام جزایر و سواحل مدیترانه سر می‌زدند، و سفر بزرگانی مانند فیثاغورس و تالس به ایران و هندوستان و بابل مشهور است و در تواریخ آمده است.

سقراط در اوضاع و احوالی زندگی می‌کرد که پیش از این در فصل سوفسطائیان دیدیم. محیطی باقی مانده از دوران فضای باز سیاسی زمان پریکلس، با عده‌ای اشراف ثروتمند و در کمین قدرت، و اکثریتی از جوانان سرگردان، و جمعی کجراهان حکمت، بنام سوفسطائی (سوفیست)، که با علم و ادب خود تجارت و سوداگری می‌کردند و ذهن جوانان را شستشو می‌دادند. عده‌ای روحانی نما مردم را به شرک و پرستش خدایان اساطیری سنتی اشعار هُمر و هزیدوس می‌خواندند و از توحید و پاکدینی می‌رماندند، اخلاق مردم به فساد گراییده و فحشا و همجنسبازی رواج یافته بود، اقویا ضعفا را استثمار می‌کردند و بنام حکومت مردم (دموکراسی) و حفظ آزادی پایه‌های حکومت استبدادی اشرافی را (که بنام اریستوکراسی و اُلیگارشی معروف شده است) پی می‌ریختند.

سقراط مانند هر پیامبر و حکیم و فرزانه، در این هنگامه فزون طلبیهای

قدرتمندان و سرگردانی فروماندگان و ساده دلان، مأموریت و رسالت خود را در آن می‌دید که نخست بهر بهانه، اصول اعتقاد سنتی شرک‌آمیز یونانی به خدایان فاسد بازمانده از همر را از ذهن یونانیان بزداید و بجای آن اصل توحید و پرستش خدای واحد و دارای صفات کمالیه را بنشاند.

دوم آنکه در برابر سوفسطائیان و قهرمانان دروغین فلسفه و علم و حکمت بایستد و پوچی آنان را به خواص و عوام آشکار سازد و سفسطهٔ آنان را با حربهٔ «جدل» - که شیوه و ابزار آنان بود - مغلوب سازد، و جوانان و ساده دلان را از دام آنان برهاند و اساس اخلاق فردی و اجتماعی و معنای صحیح «فضیلت» و «عدالت» و «شجاعت» را - که آن روزگار زبانزد همه مردم شده بود و ملاک رسیدن به حکومت و نمایندگی مردم شمرده می‌شد - برای آنها بیان کند.

همچنانکه دیدیم، یکی از روشهای مبارزهٔ سقراط، جلوگیری از «مغالطه» و نیرنگهای منطقی از راه «تعریف» صحیح موضوعات بر اساس منطق (یعنی بیان حدّ و رسم) بود؛ یعنی در آن غوغا که هرکس و هر فرد برای خود و بزعم خود از «عدالت» چیزی می‌فهمید - و این خود بهانه و سبب سوء استفادهٔ رندانه سوفسطائیان شده بود - سقراط، نخست به تعریف دقیق عدالت و ترسیم مرزهای آن پرداخت تا آنجا که همهٔ حاضران به معنایی یگانه برسند، تا بتوانند مقصود یکدیگر را از آن بدرستی درک کنند و راهی برای سفسطه و مغالطه باقی نماند.

روش دیگر سقراط، اعتبار بخشیدن و اهمیت دادن به «فطرت اولیه» انسان بود، زیرا بر آن بود که «ندای وجدان» همواره به انسان راست می‌گوید و او را به راستی و به راه راست هدایت می‌کند.

روش فنی منطقی دیگر او، محاصره حریف نیرومند خود از راه «سبر و تقسیم»

یعنی برشمردن و احصای دقیق مصادیق بود تا خصم سفسطه‌گر از روزنی نگریزد؛ و گاه از **برهان خلف** بهره می‌برد که مهمترین برهان در منطق است.

وی با **پروتاگوراس** و **گورگیاس** و **برودیتوس** و دیگر بزرگان سوفسطاگر روابطی گرم و بظاهر دوستانه داشت و با آنها با ادب و احترام رفتار می‌کرد، و آنان نیز در دل و در ظاهر به وی احترام می‌کردند و از او بیم داشتند و در تمام مناظرات و مباحثات از وی شکست می‌خوردند.

بدلیل همین پیروزیها، روز بروز شهرت سقراط در آتن بیشتر می‌شد. وی در خفا به شاگردان و خواص خود حکمت و علوم و فنونی را که از فیثاغورس باقی مانده بود می‌آموخت، ولی در میان مردم خطابه‌هایی می‌خواند که ظاهر آن درس اخلاق و تربیت و تهذیب جوانان و آشنا ساختن آنان با عقاید توحیدی و ترویج آزادگی و داشتن فضیلت و پیروی از حکیمان و مردمان با فضیلت و صاحبان عدالت بود.

سقراط ـ مانند دیگر حکیمان پیش از خود ـ وظیفه خود می‌دانست که مردم را با مزایای حکومت و پیشوایی مردمان صالح و حکیم آشنا کند و آنها را از پیروی اشراف فاسد و طبقهٔ پلید حاکم و اعتقادات شرک‌آمیز و مروّج فساد جنسی و جنایت باز دارد، و همین نکتهٔ مهم آموزشهای او سبب اعدام وی شد.

طبقهٔ اشراف و حاکم بر آتن نیز بیکار نمی‌نشستند؛ هم با دعوت سوفسطائیان به آتن و سوق جوانان به مجالس آنان مردم را از سقراط دور می‌ساختند، و هم او را در نزد مردم، خائن و ملحد و دشمن خدایان آتن وانمود می‌کردند، و گاهی او را دشمن دموکراسی و دخالت خود مردم معرفی می‌نمودند و دفاع آنان از حکومت شورایی مردم نه برای آزادی و احترام مردم، که در واقع، برای غلبه بر عواطف آنان و فریبشان با سخنوری و زبانبازی و دست یافتن به حکومت و قدرت با شیادی و نیرنگبازی بود،

همان چیزی که امروز نیز حربهٔ فریبکاران و نیرنگبازان بازار سیاست است.

سرانجام، توطئه این طبقهٔ کوچک، سقراط را به دادگاه و پای میز محاکمه کشانید و در سال ۳۹۹ ق.م او را محاکمه و محکوم به مرگ با نوشیدن زهر کردند. جرایمی که به وی نسبت دادند یکی انکار خدایان سنتی و مسخره کردن آنان بود، و دوم آنکه اخلاق و اندیشهٔ جوانان را فاسد می‌سازد. و در واقع خطر بزرگی بود که برای قدرت این طبقه ایجاد می‌کرد و مردم را بسوی انتخاب افرادی فرزانه، دانشمند، طرفدار عدالت و اصول اخلاقی سوق می‌داد و از انتخاب اشراف فاسد و اسرافکار و خودپسند و خودکامه باز می‌داشت.

با نوشیدن جام شرنگ، جسم سقراط مرد و دیدگان او بهم آمد و زبان او خاموش شد، ولی مکتب و پیام او مانند روانش زنده ماند، و حکمت اشراق همچون روحی آسمانی قدم از کالبد او بیرون گذاشت و به افلاطون پیوست و در جان و اندیشه او نشست. موضوع حکومت حکیمان و فرزانگان یا حکومت الهی هر روز درخشانتر و پرفروغتر گردید و اگر حوادثی همچون ظهور ارسطو یا امپراتوری اسکندر نبود، ثمرات این شجرهٔ طیبه پدیدار می‌شد.

افلاطون

پس از اعدام سقراط، اقلیّت حاکم بر شهر آتنه(آتن)، رشتهٔ پیوند شاگردان و مکتب او را از هم پاشید. بنظر می‌رسد که همانگونه که پیش از این گفتیم سقراط، علی‌رغم روش و ظاهر سادهٔ اجتماعی خود، در خفا، شاگردانی را با درجات مختلف می‌پرورانده و چراغ حکمت اشراق را روشن نگه می‌داشته است. شاید بسیاری از شاگردان وی آتنی نبودند و آن عده هم که از مردم آتن بودند، آن روحیه یا موقعیت

اجتماعی را نداشتند که در آن وضع اختناق و خطر و بتعبیری صادقتر و مناسبتر، در شرایط «حکیم کُشی»، در محیط کوچک آتن دوام بیاورند و در آنجا بمانند. از اینرو معروفترین شاگرد وی «افلاطون» نیز در آتن دوام نیاورد، و چنانکه خواهیم گفت بفکر سیاحت و جستجوی فرزانگان و اساتید دیگری افتاد.

افلاطون، که نام اصلی او **اریسطوقلیس** (Aristocles) و فرزند یکی از رجال آتن بنام آریستون بود در سال ۴۲۷ (و شاید ۴۲۸ ق.م) در آتن و در یک خانوادهٔ اشرافی پا به جهان نهاد. در میان اشراف خویشاوند او چند تن به حکومت استبدادی آتن رسیده بودند و در تاریخ یونان از «تورانها» (Tyrant) یا جبّاران مستبدّ شمرده می‌شدند. مادر او از نوادگان سولون ـ فرزانهٔ آتنی و نخستین قانونگذار آن سرزمین بود.

باین ترتیب، افلاطون در محیطی مرفّه به سنین تربیت و بلوغ رسید. جوانی برازنده با قامتی استوار و شانه‌های پهن و نیرومند بود. از اینرو به وی «پلاتون» (افلاطون) یا عریض لقب داده بودند. به ورزش و فنون رزم و شاعری و هنر دلبستگی داشت و نزد یکی از شاگردان هراکلیتوس بآموزش حکمت و علوم دیگر پرداخت.[1] در حدود بیست سالگی با سقراط آشنا شد و شیفتهٔ او گردید و ملازم درس وی گشت و نزدیک به ۱۸ سال (تا سال ۳۹۹ ق.م ـ سال شهادت سقراط) از او جدا نشد.

مرگ با شکوه و حکیمانه و در عین حال دلخراش سقراط اثر عمیقی در **افلاطون** و دیگر شاگردان او گذاشته بود، از این رو برخی آتن را رها کرده و به نقاط دیگر رفتند، ولی افلاطون مدتی دیگر در آتن ماند. شاید علایقی داشته یا وصیتی از سقراط را عملی می‌ساخته، ولی پس از مدتی ـ که برخی آن را نُه سالی نوشته‌اند ـ[2] از آتن بیرون رفت و

---

۱) شهرستانی می‌گوید: «و حکیٰ أرسطاطالیس (في مقالة الألف الکبریٰ من کتاب مابعدالطبیعة) أنّ أفلاطن کان یختلف في حداثته إلی اقراطیلوس ... روی عن هراقلیطس...» (الملل و النحل)، ج ۲، ص ۱۰۰.

۲) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه

در شهر «مگارا» (Megara) نزد همشاگرد خود «اقلیدس» (Euclidus) منزل گزید[1]، سپس به سیسیل و جنوب ایتالیا و مصر و قیروان سفر کرد. برخی گفته‌اند که افلاطون بلافاصله پس از اعدام سقراط آتن را ترک گفت، و بسیاحت پرداخته و تا ساحل رود گنگ در هندوستان رفته است.[2]

افلاطون در سفر خود به صقلیه (یا سیسیل)، در شهر سیراکوز، میهمان خودکامهٔ آنجا و برادر زادهٔ دانش دوست وی بود.

از مدارک تاریخی چنین بر می‌آید که افلاطون آنجا را برای اجرای طرح حکومت حکیمان ـ که آتن تاب آن را نداشت ـ مناسب دیده بوده است؛ شاید برای آنکه در آیندهٔ نزدیک برادرزادهٔ حاکم یا فرزند جوان مستعد او را از راه رسیدن به حکومت (که همان فیلسوف سازی پادشاهان، و یکی از دو فرض نظام حکومتی حکمت است) وسیله‌ای برای اجرای طرح حکمت اشراق نماید و حکمت و فضیلت را به قدرت برساند و شهوات و غرایز و طبایع دیگر را تابع آن سازد.

ما بگونه‌ای روشن از شکل کار افلاطون با خبر نیستیم، ولی می‌دانیم که روش دیرینهٔ حکمای سلف بر دو شیوه بنا شده بود: یکی تبلیغ روح حکمت و فضیلت، و تشویق عامهٔ مردم بر انتخاب و تبعیت از حاکم حکیم؛ دیگر تشکیل هسته‌ای پنهان برای آموزشهای پنهانی رموز حکمت و علوم پایه آن. افلاطون پس از مدتی مورد بدگمانی پادشاه مستبد آنجا قرار گرفت و محترمانه اخراج شد. از اینجا، این نظریه تأیید می‌شود که وی در سیسیل نیز همان شیوهٔ پنهانی حکمای اشراق ایرانی و

---

۱) سیر حکمت یونان، ورنر، ص ۷۳ (فارسی).

۲) تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ص ۱٦ (فارسی). بنابراین مدرک بسیار بعید است که در سفر به هندوستان از ایران (که همدان را هگمتانه یعنی چهارراه جهان نام داده بودند) نگذشته باشد و از شهرت مغان ایرانی و دانش و حکمت آنان چشم پوشی کرده باشد.

همسایه، و شاید شیوهٔ سقراط را در پیش گرفته بوده است.

افلاطون در بازگشت از صقلیه گذارش به **آئه‌گینا** ـ که با آتنیها جنگ داشتند ـ افتاد: او را اسیر کرده و ببردگی گرفتند، اما بوسیلهٔ یکی از مریدانش خریده و آزاد شد.

سفر وی به مصر گویای نیاز او به دانش اندوزی بوده و مدارکی موجود است که در آنجا از کاهنان مصری نجوم می‌آموخته است. یکی از محققان دانش نجوم می‌گوید:

> **کاهنان مصری به افلاطون و ائودوکسوس آموختند که چه بخشی از یک شبانه روز را باید بر ٣٦٥ روز افزود تا سال کامل شود. تا آن زمان یونانیها نمی‌دانستند که طول سال چه اندازه است...**
>
> **استرابون (در کتاب جغرافیای خود) مـی‌نویسد: در عـین شـمس (هلیوپولیس) خانه‌ای را که افلاطون و ائودوکسوس در آن بسر برده بودند، به ما نشان دادند. روایت می‌کنند که ائودوکسوس همراه افلاطون بدینجا آمده و سیزده سال با کاهنان بسر برده است.**[1]

در جنوب ایتالیا نیز بقایای مکتب فیثاغورس و پرمنیدوس به آموزش و ادارهٔ خانقاههای اسرار آمیز خود سرگرم بودند، و هر کس دیگر نیز بجای **افلاطون** بود در آن فرصت گرانبها درک محفل آنان را از دست نمی‌داد.

تجربهٔ حکومت حکیم در کروتون و الئا هم پیروز نشده بود، ولی آن حکما هرگز تسلیم اهریمن یأس نمی‌شدند. افلاطون نمونه‌هائی از آن را ـ مانند حکومت پریکلس ـ در آتن و ثمرات روشن آن ـ که دلیل صحت ادعای آنان برای تأمین رفاه و سعادت و کمال مردم بود ـ یا نمونهٔ دیگر، یعنی فرزند حاکم سیسیل که مدتی حکیمانه حکومت کرد ـ در عمر خود تجربه کرده بود. علاوه بر آن یک فیثاغوری بنام آرخیتاس

---

١) **پیدایش دانش نجوم**، واندر وردن، صص ٥٣-٥٤ (فارسی).

(Archytas) در شهر تاراس بقدرت رسیده بود و گروهی دیگر بعدها در سواحل اسپانیا (یا گل) جمهوری افلاطونی تشکیل دادند.[1]

سیاحت افلاطون و حوادث زندگی او دور از وطن بسر رسید و سرانجام در سال ۳۸۵ ق.م با دستی پر به آتن بازگشت. وی نخست بشیوهٔ حکمای گذشته، جایی را کنار شهر و بدور از غوغای آن ـ در محلی بنام آکادموس ـ گرفت و در آنجا مدرسه‌ای بنا کرد که بعدها به آکادمیا معروف گردید. هدف ظاهری از آن، آموزش علوم رایج بود، ولی در واقع افلاطون تمام تلاش خود را در انجام رسالتی بکار می‌بست که سقراط پیش از شهادت خود آن را بر دوش توانای وی گذاشته بود.

افلاطون وارث مکتبی بود که ارزش و اهمیت حکمت نظری ـ یا فلسفه ـ را در این می‌دانست که در عمل کارساز باشد و مردم را به سعادت و رفاه و کمال برساند. در این مکتب که خود وارث مکتب انبیا بود، در مرحله آموزش یا «بدایات»، «حکمت عملی»مقدمه «حکمت نظری» شمرده می‌شد، ولی در «نهایات» و مرحلهٔ عمل، حکمت نظری مقدمهٔ حکمت عملی بحساب می‌آمد.

وی که در دوران جوانیش «شدیدترین اضطرابات سیاسی»[2] را در آتن دیده بود و همچنین در جنگ پلوپونزوس در سال ۴۰۴ ق.م ـ که اسپارت بر آتن پیروز گردید ـ شاهد حوادث تلخ شکست و نیز تغییر حکومتها در آتن بود و دیده بود که مردم وطن او

---

۱) تاریخ فلسفه غرب، برتراندراسل، ص ۲٤٦ (فارسی). خواهیم گفت که حکومت پیامبر اکرم(ص) و علی‌بن ابی‌طالب و دیگر انبیایی که حکومت را بدست گرفته بودند همه تجربه‌های موفق نظریهٔ اشراقی افلاطون و سقراط بودند و در دوران معاصر نیز حکومت انقلابی جمهوری اسلامی در ایران یکی از همین تجربه‌هاست؛ و این سخن برخی از غربیها که حکومت افلاطونی یک اتوپیا و ناکجاآباد است ـ و برخی مقلدان شرقی هم آن را نقل می‌کنند ـ یک اشتباه و کم بینی است.

۲) تاریخ فلسفه، امیل بریه، ص ۱۳۵.

چگونه از استبداد جباران وطنی رهیده ولی گرفتار گرگانی بنام اشراف و اعیان آنجا گردیده بودند، همانها که سقراط را آنگونه بشهادت می‌رساندند، ولی نام خود را نمایندگان مردم و حافظ منافع آنها معرفی می‌کردند و بحمایت دروغین از اندیشهٔ جوانان، بالاترین معلم حکمت و اخلاق و بهترین مروج صلاح و نظم و فضیلت را می‌کشتند.

از اینرو بود که افلاطون با آنکه خود از خانوادهٔ حاکمان مستبد آتن بود، هرگز از آنان دفاع نکرد؛ و با آنکه در وضعی بود که اگر پیروی از سقراط ننموده بود، رسیدن به حکومت اشرافی برایش آسان و ممکن می‌نمود هرگز به آن نظام فاسد روی خوش نشان نداد و در سراسر زندگی خود و در تمام آثار مردمی و ساده‌اش ـ که بصورت گزارش و قصه نوشته است ـ همان مکتب اصیل حکیمانهٔ خود را ترویج می‌کرد و بدنبال برپایی حکومتی طرفدار واقعی «عدالت» بود.

بنظر حکیمی مانند وی فرقی نمی‌کرد که مردم را یک نفر (بنام شاه) استثمار کند و آزار دهد و ببردگی پنهانی بگیرد یا آنکه بجای او گروهی از اشراف بنشینند و همان شیوه را داشته باشند. افلاطون و سقراط، هم با استبداد ظاهری مخالف بودند و هم با استبداد پنهانی (یا آنچه را که امروز دموکراسی می‌خوانند) مخالفت می‌کردند؛ و بهترین شیوهٔ حکومت را حکومتی می‌دانستند که عده‌ای دانش آموخته، ریاضت کشیده، تربیت شده، طرفدار عدالت و دارای فضیلت و تقوا (و بتعبیر احادیث شیعی و اسلامی: **تارکاً لِهَواهُ مطیعاً لِأمر مولاه**) آن را اداره کنند و چون شمع بسوزند تا عامهٔ مردم در روشنایی زندگی نمایند و از عدالت بهره‌مند گردند.

***

افلاطون آخرین حلقهٔ زنجیرهٔ حکمت اشراق نیست، ولی آخرین پرچمدار آن

هست. بتعبیر راسل: «**وی یک فیثاغوری، اورفئوسی بود و از حکمایی مانند هراکلیتوس و پارمیندس و دیگر حکمای اشراقی استفاده نموده بود**»[1]. برخی گفته‌اند که وی تعبیر «ایده» را از فیثاغورس گرفته و آن را معادل «اعداد» فیثاغورس می‌دانسته است.[2]

صدرالمتألهین او را یکی از پنج تن بزرگان یونان و حکیمی موحّد معرفی می‌کند، و چنین می‌گوید:

> **و من هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانيين أفلاطن الإلهي «المعروف بالتوحيد و الحكمة»؛ و حكى عنه قوم ممّن شاهده و تلمّذ له ـ مثل أرسطاطاليس و ثاوفرسطيس و طيماوس ـ[3] أنّه قال: إنّ للعالَم صانعاً مبدعاً محدثاً أزليّاً واجباً بذاته، عالماً بجميع معلولاته على نعت الأسباب الكلّية في الأزل، و لم يكن في الوجود رسم و لا طلل (ظل) إلّا «مثال» عندالبارئ... .[4]**

و در جای دیگری درباره او می‌گوید: «**غلب عليه أحكام الوحدة و التقدّس و الخلوة مع اللّه تعالى و الإعراض بالكلّية عن عالم المحسوسات...**»[5]

به برخی از محققان معاصر نسبت داده شده است که «**افلاطون، اشراقی - باین معنا که الآن ما در فلسفهٔ اشراقی داریم، یعنی فلسفه‌ای که هم استدلالی است و هم تهذیب نفسی - نبوده است، و شیخ اشراق آن را به افلاطون نسبت داده است...**»[6] ولی در جای دیگری از آن، افلاطون را از پیروان فیثاغورس دانسته و حتی معتقد است که

---

۱) **تاریخ فلسفه غرب**، راسل، ص ۲۲۰ (فارسی).

۲) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، ص ۱۸٦ (فارسی).

۳) عبارات از **ملل و نحل** شهرستانی است. (ج ۲، صص ۲۰۱-۲۰۲.)

٤) **رسالة في الحدوث**، ص ۱۷۷.

۵) **المبدأ و المعاد**، ص ۳۲٤.

٦) **تفکر فلسفی غرب**، شهید مطهری، ج ۱، صص ۸۹-۹۰.

عقاید اشتراکی(!) خود را از فیثاغورس گرفته، و فلسفه فیثاغورس برای اولین بار بوسیلهٔ افلاطون در یونان منتشر شده است.[1]

همچنین ادعا شده است که ایران قدیم، بر خلاف ادعای سهروردی، فلسفه نداشته، و شیخ اشراق برای فرار از تهمت فلاسفه، مطالب عرفا را به حکمای قدیم فارس و یونان نسبت می‌داده است؛ سرانجام همهٔ اینها را کار شعوبیّه دانسته است «که بگویند ایران و ایرانی فرهنگ دیرینه داشته است.» سپس چنین افزوده است که: «در کتابهای قدیمی مثل **ملل و نحل** گشتم که ببینم افلاطون فلسفهٔ اشراقی داشته... دیدم اصلاً چنین چیزی نیست»!

واقعاً عجیب است که چنین امر روشنی اینگونه مورد انکار قرار گیرد و بدیهی البطلان دیده شود. البته اعتماد به متون مخدوش و ضعیفی مانند **تاریخ الحکماء** قفطی و حتی **ملل و نحل** شهرستانی ـ که حکمای بعد از وی بسیاری از مطالب تاریخ فلسفه را از آنجا گرفته‌اند ـ بهتر از این ثمر نمی‌دهد، و بی اطلاعی از کتب و تحقیقات مبسوط اخیر غربی و شرقی دربارهٔ آنان همین اشتباهات را در پی دارد.

یکی از حقایقی که ما در سراسر این کتاب آن را بقدر توان و زمان اندک خود در برابر چشم محققان آورده‌ایم آن بوده است که حکمت آسمانی و ارمغان و میراث انبیاء همان حکمت معروف به حکمت اشراقی است؛ و دیگر آنکه مهد این حکمت در مشرق و بویژه در ایران زمان ماد و هخامنشی بوده و سپس بوسیلهٔ فیثاغورس و برخی دیگر به غرب رفته، همانگونه که دور نیست بودا و کنفوسیوس در شرق دور نیز (که همزمان فیثاغورس بوده‌اند با شباهتهایی که با حکمت اشراق دارند) حکمت خود را از ایران گرفته باشند.

---

۱) همان، ص ۸۲

نسبت دادن این حقایق به شعوبیه ـ که خود از ساخته‌های اعراب نژادپرست و متعصب بوده است ـ نیز اشتباه دیگری است، و باین آسانی نبایستی دستخوش توطئهٔ تحریفگران تاریخ قرار گرفت.

آنچه که در اینجا ناگزیر از ذکر آن می‌باشیم آن است که با وجود مقامی که افلاطون در فلسفهٔ اشراق و یا در تاریخ فلسفه برای خود دارد و شهرت او بالاتر از شهرت تمام پیشینیان وی می‌باشد، امّا این حکیم در میان همهٔ این سلسلهٔ زرین حکمت الهی، توانایی حکمای پیشین را (در علم یا در آموزش) نداشته و به همین دلیل بوده است که مکتب اشراق با ظهور ارسطو، شاگرد وی، بظاهر منکوب گردیده است.

همواره سلسلهٔ حکومتها و شاهی پادشاهان در زمان ضعیفترین آنها منقرض می‌گردد و افلاطون اگر توانایی فیثاغورس و انباذقلس و هراقلیطوس و دیگر اسلاف خود، و حتی سقراط را می‌داشت در کنار او ارسطویی بوجود نمی‌آمد و مکتب سست بنیاد مشّائی در برابر بنیاد آسمانی حکمت مشرقی سر بر آسمان نمی‌افراشت.

اگر چه حکمت اشراق در زمان ارسطو (و اسکندر) بظاهر از میان رفت ولی مانند آتشی که در سنگ و چوب نهان است بجا ماند و گهگاه در لابلای حوادث تاریخی خود را نشان داد و پس از اسلام، با ظهور حکمت قرآنی و ایمانی، دوباره قامت برافراشت. اما ضعف افلاطون و سلطه ارسطو سبب گردید که این مکتب الهی قرنها به زاویهٔ انزوا خزید و بساط آن از یونان ـ که زمانی آشیانهٔ آن بود ـ برچیده شد و قرنها بعد از اسکندریه مصر سر بدر آورد.

ماجرایی که در زمان ارسطو و اسکندر بر سر حکمت اشراقی آمد به پدیده‌های سیاسی و اجتماعی دیگری نیز بستگی داشت که در احوال ارسطو به آن اشاره خواهیم کرد، ولی با تمام اینها، انقراض ناگهانی ظاهری آن در برابر فلسفهٔ خشک ارسطویی

نشان از ناتوانی جوهرهٔ علمی یا عملی افلاطون دارد.

***

بیشتر شهرت افلاطون در غرب با نوشته‌های اوست که فهرست آن در کتب زندگینامه وی آمده است. ترتیب آثار او را بر حسب تاریخ نگارش چنین آورده‌اند:

۱. محاوراتی که نگارش آنها پیش از مرگ سقراط یا اندکی پس از مرگ او بوده است مانند: پرتاگوراس، دفاعیهٔ سقراط، اقریسطون، اثوفرون، خرمیدس، لاخیس، لوسیس، کتاب اول جمهوری (یا الولایه)، هیپاس بزرگ، هیپاس کوچک، الکبیادِس اول.

۲. محاورهٔ گرگیاس که پیش از تأسیس آکادمیاست.

۳. منون، منکسنس، اثودموس، جمهوری (از کتاب دوم تا دهم) که همه پس از آکادمیاست.

۴. محاوراتی مانند فیدن، بزم(سمپوزیوم = میهمانی)، فدروس (شرح فلسفهٔ اوست).

۵. کراتولوس، تئیت‌توس، پارمنیدس، سوفسطائی، سیاسی، فیلیپوس.

۶. طیماؤس، کریتیاس، نوامیس(یا قوانین) و اپنیمس، که آخرین محاورات وی می‌باشند.[1]

در انتساب برخی از این رسائل و مقالات به افلاطون بعدها تردید شده است. در هر حال، با آنکه در صورت ظاهر این نوشته‌ها گزارش مانند یا گفتگوهای جدلی و نیمه فلسفی است، ولی هم سبب باقی ماندن نام و حتی شهرت افلاطون و سقراط گردید، و هم مستند مطمئن آراء فلسفی او (یا استاد وی سقراط) شمرده می‌شود.

***

آراء معروف افلاطون را باید به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم

---

۱) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، ج ۱، ص ۱۲۹، (فارسی).

نمود. از بخش اول معروفترین آراء او اعتقاد به مُثُل الهی (یا بتعبیر خود او ایدهآ و صورتها) است؛ همچنین نظریهٔ وی دربارهٔ معرفت و روحانیة الحدوث بودن روح (یا نفس)، و نیز جهان‌بینی خاص اوست.

در بخش دوّم، نظریهٔ معروف او دربارهٔ «تدبیر حکومت مردم» یا «پولیتیا» (Politia) می‌باشد که نزد مسلمین به «مدینهٔ فاضله» معروف بوده، و در غرب بغلط به جمهوری (Republic) ترجمه می‌شود ـ و گفتیم که نه این نظریه و نه آراء دیگر او هیچیک از نوآوریهای افلاطون نیستند، بلکه همه از دیرباز نزد حکمای ایران و منطقهٔ اطراف یونان معروف و مورد پذیرش بوده‌اند.

در نظر او «مثال» ها، یعنی حقایقی غیر مادی بسیط و ثابت و غیر متغیّر ازلی در جهان وجود دارند، و هر آنچه را که ما ـ که در زمان و جزء زمانیات هستیم ـ در این جهان مادی پیچیده در زمان می‌بینیم همه سایه‌ها و رقیقه‌های آن حقایق می‌باشند، و اصل و حقیقت اشیاء همان صور و مُثُل (جمع مثال) آسمانی است. افلاطون پدیده‌ها و رویدادهای این جهان مادی را به سایه‌هایی تشبیه می‌کند که بر روی دیوار غاری بیفتد و عده‌ای که در بند گرفتار و رو به دیوار و پشت به بیرون غار می‌باشند گمان کنند که این تصاویر حقایقند، غافل از آنکه اصل آن سایه‌ها، افراد و اشیائی می‌باشند که در بیرون غار در حرکت و رفت و آمدند.

برخی بتناسب اختراعات جدید، این رابطه را به فیلم تشبیه می‌نمایند. فرض شود که افرادی را دور از حقایق بیرون جهان و در داخل اطاقی زندانی کنند و فقط به آنها فیلمی از کوه و دشت و دریا و بیابان و میوه و انسان و حیوان نشان دهند، این افراد هیچگاه در اینکه حقیقت این اشیا و افراد همان است که آنها می‌بینند، شک نخواهند کرد، و اگر کسی به آنها بگوید که اصل و حقیقت این حوادث در جهان خارج اتفاق

می‌افتد باور نمی‌کنند.[1]

این مطلب بعدها در دست حکمای مسلمان بسیار پخته شد و مورد ردّ یا قبول قرار گرفت. طرفداران فلسفه مشائی آن را نپذیرفتند، و بالعکس حکمای اشراقی آن را زیر بنای جهانبینی خود ساختند و در دورهٔ حکمت متعالیه، بوسیله میرداماد و بخصوص صدرالمتألهین و مکتب بازمانده آنان، به اوج خود رسید.

نظریهٔ دیگر فلسفی که بنام وی مشهور گشته، **قِدَم نفس انسانی** یا روح است که در اصل ملکوتی است، و سپس به عالم ماده فرود آمده و در جسم انسان قرار می‌گیرد، و پس از خرابی و مرگ بدن، باز به جا و جهان خود باز می‌گردد؛ و در صورتی که بسبب آلودگی به گناهان جسم‌آلوده و ناپاک شده باشد به جهنم (یا تارتاروس) رانده می‌شود.

براساس همین حقیقت ـ که **مُثُل نورانی الهی** اصل هرچیزند و نفوس انسانی از آن جدا می شوند ـ افلاطون می‌گفت که علم تحصیلی بشر، در واقع، نوعی تذکّر یا یادآوری دانسته‌های پیشین است؛ زیرا نفس ملکوتی انسان پیش از تعلق به جسم و بدن مادی همه چیز را می‌دانسته است، اما پس از آمیزش با بدن، آن علوم از او زدوده شده و فراموش گردیده است، و انسان هنگامی که با دانش روبرو می‌گردد، خاطرهٔ دانسته‌های قدیم برایش زنده می‌شود، نه آنکه معلومات جدیدی فرا گرفته باشد.

سقراط ـ در **رسالهٔ منون افلاطون** ـ از خدمتکار منون، که هیچ هندسه نخوانده است، پرسشهایی از مسائل هندسه می‌کند و آن خدمتکار تمام آن را به وی پاسخ صحیح می‌دهد! وی از اینجا نتیجه می‌گیرد که اساس «**معرفت**»، رابطهٔ قدیم انسان با عالم مُثُل است و نفس انسان چشمه جوشان معرفت است، بشرط آنکه آن را بکار بیندازند و معرفت را از آن بیرون بیاورند.

---

۱) **تفکر فلسفی غرب**، شهید مطهری، ج ۱، ص ۸۷

گاهی برخی به همین بهانه افلاطون را نخستین طراح موضوع معرفت ـ یعنی شناخت شناسی ـ دانسته‌اند. همچنین برخلاف برداشتهای نادرستی که در میان برخی از محققان غربی رواج دارد، مُثُل افلاطون ربطی به زمینه‌سازی برای حکومت حکیمان، ـ همچون امری جامد و تحرک‌ناپذیر ـ ندارد. یکی از مؤلفان کتب فلسفی در اروپا دربارهٔ این نظریهٔ پر سابقه و قدیمی-که بزعم وی ابتکار افلاطون است ـ می‌گوید:

بموجب تحلیل ما، نظریهٔ صور یا مثل لااقل سه وظیفهٔ مختلف در فلسفهٔ افلاطون انجام می‌دهد:

۱ـ تدبیری مهم از نظر روش است ... و معرفتی را ممکن می‌سازد که قابل اطلاق به چیزهای متغیر جهان است.

۲ـ کلید کشف رمز نظریه تغییر و انحطاط را بدست می‌دهد... .

۳ـ در قلمرو اجتماعی ... ساخت ابزارهایی را برای متوقف کردن «تغییر اجتماعی» امکان‌پذیر می‌کند، زیرا خواستار طراحی «بهترین دولت» است، و این دولت بقدری به مثال یا صورت دولت شبیه است که ممکن نیست راه انحطاط و تباهی بپیماید.[۱]

این دسته از اساتید فلسفه هماهنگ با سیاستهای حاکم روز برای آنکه ادعا و در واقع تهمت و افترای خود را به سقراط و افلاطون، پیامبر مآبانه بر کرسی بنشانند و نظریهٔ ترجیح حکومت فرزانگان بر دو شکل حکومت (استبدادی فردی و استبدادی طبقه‌ای و حزبی متکی به رأی مردم) را ـ که نخستین بار افلاطون آن را از گفتار به نوشتار و مقاله درآورد ـ به نظریه‌های دیگر فلسفی وی ـ که مربوط به جهان شناخت و خداشناخت بوده است ـ مرتبط سازند، حاضرند همه گونه توجیه و تفسیر و تأویل

---

۱) جامعه باز و دشمنانش، کارل پوپر، ج ۱، ص ٦٣ (فارسی).

بنمایند. ما در همین جا (که نوبت به نظریه‌های او در حکمت عملی می‌رسد) به توضیح نظریهٔ افلاطون دربارهٔ حکومت خواهیم پرداخت.

در ادوار گذشته همواره در عمل یکی از سه گونه حکومت وجود داشته است:

۱ـ یا شخصی بزور شمشیر و قتل و شکنجه یا بوراثت، حکومت را بچنگ آورده و همچو مالکی که با اموال و احشام خود رفتار می‌کند با مردم رفتار کرده و جان و مال آنان را متعلق بخود دانسته و کشور و جامعه را برأی و میل و ارادهٔ فردی اداره می‌کرده است.

۲ـ یا آنکه بسبب تقسیم قدرت میان اشراف و خاندانهای حاکم ـ مانند شاهزادگان و فرمانروایان و رؤسای قبایل ـ حکومت بوسیلهٔ گروهی خاص اداره می‌شده و کشور را باکثریت آراء و اراده گروه حاکم اداره می‌نموده است.

۳ـ یا در رأس حکومت مردی روحانی و معنوی همچون پیامبران یا اصحاب آنان بوده است و جامعه و کشور را برابر خواست الهی و قانون آسمانی اداره می‌کرده است.

در اینجا دو نکته وجود دارد: اوّل آنکه شکل اول و سوم حکومت از آن جهت که در رأس حکومت فقط یک نفر است بهم شباهت دارند، و ازآن جهت که مردم از پذیرش چارچوب اصلی قانون ناگزیر می‌باشند نیز میان آن دو شباهت هست. ولی فرق مهم این دو، یکی در نتیجه و هدف است، زیرا که در شکل حکومت فردی بشری و شاهی، هدف، حفظ قدرت و حاکمیت شاه و یا مانند آن، و تأمین مصلحت ویژه و خصوصی آنان است، و برای سعادت مردم و رفاه و برخورداری آنان از لذّات جهان و کسب کمالات معنوی و تأمین سعادت اخروی، کاری انجام نمی‌شود؛ امّا در حکومت آسمانی، حاکم یک خدمتگزار و ابزاری برای خدمت به مردم، و هدف از ریاست، تأمین رفاه و سعادت عامهٔ

مردم و- باصطلاح رایج ـ تأمین **«عدالت»** و ترویج **«فضیلت»** و تربیت برای **«حسن عاقبت»** است و حاکم الهی نفعی شخصی در حکومت ندارد. تفاوت میان این دو نظام حکومتی فردی از زمین تا آسمان است.

دوم آنکه همواره آنچه را که بنام **«دموکراسی»** نامیده‌اند، و آن را حکومت مردم بر مردم می‌شمرند، و حتی رأی و ارادهٔ خود مردم را در گزینش و انتخاب بچشم دیده‌اند درواقع همان حکومت **«اقلیت خاص»** یا **«اُلیگارشی»** پنهان بوده، چه آن اقلیت از خاندانها و تبارهای اشرافی باشند ـ که به آن اریستوکراسی می‌گفتند ـ و چه اقلیت حاکم از طبقه **«فرودست»** بوده و بعد از رسیدن به قدرت نسبی **«فرادست»** شده و از نخبگان و زبدگان سیاسی و اجتماع گردیده باشد.

در زمان افلاطون و سقراط، در آتن دو گونه حکومت همواره با هم معارضه داشتند و جای خود را به دیگری می‌دادند، گاهی یک حاکم مستبد یا جبّار ـ یا بیونانی: تورانی (Tyrani) ـ بر آن حکومت می‌کرد، و گاهی قومی از اشراف. تنها در زمان پریکلس ـ که حاکمی حکیم و دست پروردهٔ حکما بود ـ نوع حکومت پیامبرانه و حکیمانه روی کار آمد که مانند همهٔ این گونه حکومتها با وجود حفظ اصول اجباری اخلاقی، به رأی واراده و انتخاب مردم نیز اهمیت بسیاری می‌داد، و جامعه‌ای باز و انسانی را بنمایش می‌گذاشت.

امّا آنچه که در هیچیک از آن دو نخستین بدست مردم نمی‌آمد، رفاه عمومی و فراهم سازی یک جامعه سالم بود؛ و همانگونه که افلاطون در مدینهٔ فاضله (یا جمهوری) خود می‌گفت، هدف او و سقراط و حکمت، تمهید یک جامعهٔ سالم بود که هدف کوتاه مدت آن تأمین رفاه عامهٔ مردم، و هدف درازمدت آن خوشبختی اخروی و آنجهانی آنان باشد، و این با حکومت حکیمان میسر بود ـ همچنانکه در دوران کوتاه

حکومت پریکلس تجربه شده بود و سقراط و افلاطون نه از استبداد، که از **حکومت قانون فطرت** و حکمت و عقل (و در نتیجه حکومتی براساس **عدالت** و **فضیلت** و احترام به رأی مردم) سخن می‌گفتند و از آن دفاع می‌کردند، و برخلاف تهمتی که به آنان زده‌اند هرگز با آزادی واقعی مردم مخالف نبودند و بقول اسپینوزا:

عاقلانه‌ترین حکومت، آزادترین حکومت نیز هست، زیرا زندگی آزاد عبارت است از زندگی با رضایت تمام، تحت رهبری کامل».[1]

و آنها حکومت فرزانگان و عاقلان را برای مردم بهترین حکومتها می‌دانستند که حکومت عقل بود نه حکومت احساسات زودگذر عوامانهٔ مردم.

این تعبیری نارساست که دربارهٔ افلاطون و همفکران او می‌گویند که «**تمام فلسفهٔ سیاسی افلاطون در اطراف و ستایش «سلطهٔ مطلق» حاکم حکیم و عاقل است، و نظام برتر حکومتی در نظر افلاطون حکومتی استبدادی است».**[2]

این اشتباه از سوء فهم کلمهٔ «**استبداد**» بر می‌خیزد، زیرا استبدادی زیانبار و باطل است که از احساسات و عواطف و امیال و منافع شخص یا اشخاصی برخاسته باشد؛ وگرنه استبداد بمعنای «**حکومت خشک قانون**» را ـ که نوعی استبداد است ـ کسی محکوم نمی‌کند، یا **حکومت وحی** و شرع را که مردم بمیل و رضای خود آن را بگردن می‌گیرند و از آن ـ گاهی کورکورانه ـ اطاعت می‌کنند، نمی‌توان ناپسند دانست.

در واقع این استبداد مانند استبداد وحکومت مطلقهٔ پزشک و پرستار در حوزهٔ کار درمان بیماران یا پرستاری و تیمار آنهاست؛ و می‌دانیم که وجود نوعی استبداد در

---

۱) اسپینوزا، کاپلستون، ص ۱۰۰(انتشارات حکمت): «اسپینوزا در رسالهٔ سیاست از سه شکل کلی حکومت، یعنی **حکومت پادشاهی، حکومت اشراف و حکومت مردم بحث می‌کند**...بهتر آن است که به این اصل کلی او بپردازیم که: **کشوری قویترین و مستقلترین است که مبتنی بر عقل بوده و از آن راهنمایی جوید».**

۲) **تاریخ الفلسفة الیونانیة**، محمد مرحبا، ص ۲۵۰.

چنین حوزه‌هایی ـ که نمی‌توان درمان و بهبود را به امیال زودگذر افراد حواله کرد ـ از حکومت قانون و بسود مردم است، و بسا نبود این گونه استبداد، خود ستمی بزرگ به مردم باشد.

همچنین است برداشتن حکومت مطلقه عقل و ترجیح عواطف زودگذر مردم، که در بیشتر احوال ـ اگر نگوییم در تمام آن ـ بزیان خود مردم است، و سرانجام بظلم افراد قویتر به ضعیفتر، یا بتسلط جابری قوی و مستبد و خودخواه، یا حکومت گروهی فریبکار و افسونگر، و یا هرج و مرج و نابسامانی می‌انجامد.

آنهمه که برخی از مؤلفان از دموکراسی در آتن سخن می‌گویند تمام آن به حکومتی برمی‌گردد که بدست مجلس مشورت آنجا و بوسیلهٔ گروهی اداره می‌شد و پا جای پای اشراف گذاشته بودند؛ و اگر چه با قرعه و رأی مردم ساده و خوشباور انتخاب می‌شدند، ولی حافظ منافع گروهی خود بودند. بقول یکی از مورّخان معاصر:

> **بیک معنا، اصلاً دموکراسی وجود نداشت، زیرا از (۴۰۰،۰۰۰) مردم آتن (۲۵۰،۰۰۰) نفر برده بودند و از حقوق سیاسی محروم، و از میان (۱۵۰،۰۰۰) مردم آزاد فقط عدهٔ کمی در مجمع عمومی (Ecclesia) حاضر می‌شدند که در آن از سیاست دولت بحث می‌شد. هرگز این دموکراسی برپایهٔ مساوات نبود. مجمع عمومی، قدرت عالیه بود و اعضای آن بیش از هزار تن بودند و (با قرعه)[۱] و بترتیب حروف الفباء انتخاب می‌شدند.[۲]**

کسانی که آگاهانه یا ناآگاهانه آب به آسیای احزاب حاکم بر سرنوشت مردم غرب می‌ریزند،[۳] و آنچه را که امروز بنام دموکراسی معروف شده (و بحکومت مردم تفسیر

---

۱) سقراط همواره حکومت بر اساس قرعه را مسخره می‌کرد.

۲) **تاریخ فلسفه**، ویل دورانت، ص ۷.

۳) **جامعهٔ باز و دشمنانش**، کارل پوپر.

می‌کنند) - و در واقع نوعی استبداد اشرافی (الیگارشی و اریستوکراسی) است - «جامعهٔ باز» می‌نامند؛ به طرفداران حکومتی که براساس منطق بشری یا وحی آسمانی بنا شده باشد «دشمنان جامعهٔ باز» نام می‌دهند، باید یکبار دیگر به تاریخ آتن باز گردند تا متوجه شوند که «جامعهٔ باز» در آتن فقط در دوران «پریکلس»ها دیده شده است، نه پیش و نه پس از آن؛ و در آن دوران حکومت عقل و حکمت بود که آزادی بیان و عقیدهٔ سیاسی و رشد و شکوفایی فکری و روحی خود را نشان داد؛ و آنچه که بدست و با اراده او بصورت تشکیل مجلسی از نمایندگان مردم و با رأی آزاد مردم بوجود آورد و ابراز عقاید سیاسی را آزاد گذاشت، همه در سایهٔ حکمت و فرزانگی پریکلس - و بعبارت واضحتر: از برکات اصل «حکومت حکیمان» یا انحصار حکومت به حکیمان بود که افلاطون و همهٔ حکما همان را می‌خواستند و این متفکر و متفلسف، آن را استبداد می‌نامد و طرفداران آن را دشمنان جامعه‌باز می‌خواند.[1]

انحصار حکومت به طبقه یا صنف خاص همیشه نشانهٔ استبداد نیست، بقول یکی از دانشمندان انگلیسی

> **اگر ما تیم فوتبال کشور را از بهترین فوتبالیستها تشکیل دهیم هیچکس این کار را خلاف عدالت نخواند نشناخت، گو اینکه افراد تیم بدین وسیله برتری خاصی نسبت به سایرین بدست می‌آورند. امّا اگر بازی فوتبال باندازهٔ حکومت آتن دموکراتیک بود می‌بایست افراد تیم از روی قرعه انتخاب شوند ...**[2]

کسانی مانند پوپر، نه با افلاطون، که در واقع با تمام حکما و بخصوص با حکمت

---

۱) همان، ج ۱

۲) تاریخ فلسفهٔ غرب، برتراند راسل، ص ۲۳۸.

اشراقی در افتاده‌اند و از آنها و از حکومت فرزانگان برنج اندرند، و حکومت اریستوکراتها و الیگارتهای زنباره خونخوارهٔ هواپرست فریبکار و دغلباز را ـ که نام مدرن آن را جامعهٔ باز و دموکراسی می‌گذارد ـ ترجیح می‌دهند.

ارسطو

طبایع سرزمینها و اقلیمها و اقوام و تیره‌ها نیز مانند انسانها، اختلاف و گونه‌های بسیار دارند، و گاه میان دو اقلیم یا دو ملت فرقها و اختلافهای شگفت‌انگیز دیده می‌شود، از اینرو پدیده‌های شگفت‌آور هم می‌آفرینند و گاه جریان را تاریخ دگرگونه می‌سازد.

دیدیم که حکمت و علوم دیگر در مشرق چگونه مانند رودی آرام در بستری هموار، قرنها براه خود می‌رفت؛ امّا ـ همانگونه که گاه رودی آرام در بستر پرسنگلاخ به سیلواره‌ای بدل می‌گردد، یا در پرتگاهها، آبشارهای پر سروصدا می‌سازد ـ سیر آرام حکمت دیرینه مشرقی، هنگامی که به سواحل و جزایر شرقی مدیترانه و روشنتر بگوییم: به شبه جزیرهٔ یونان رسید کانونی برای غوغا سازی و حادثه آفرینی گردید. از آن حکمت خاموش، حکیم نمایانی مانند سوفسطائیان برپا خاستند که نه فقط حکیمانه زندگی و عمل نمی‌کردند، بلکه حتی خود حکمت را نیز تباه می‌ساختند و آن را از میان برمی‌داشتند.

یکی از پدیده‌های این سرزمین که در دامن حکمت مشرقی پرورش یافته بود، ولی سرانجام همچون سنگی در برابر رودبار حکمت ایستاد و مسیر آن را عوض کرد، ارسطوست که در میان آنهمه حکیمان ناکام آن سرزمین، باید او را خوشبخترین و کامرواترین حکیمان دورانها شناخت؛ زیرا بیاری بخت خویش، سلطانی همانند اسکندر

را یافت که نه فقط او را در میان اقران به برتری رساند، بلکه حتی او را بغلط در تاریخ ساخته و پرداختهٔ خود، یکی از بزرگترین فلاسفهٔ دوران معرفی نمود و بیش از دو هزار سال او را به صدر مصطبهٔ حکمت و علوم نشانید.

در تاریخ فلسفه و علوم، ارسطوطالیس یا ارسطو یک نقطه پردرخشش و یک محور است و با وجود آنکه صدها و هزاران کتاب دربارهٔ وی نوشته شده باز می‌توان ادعا کرد که ارسطوی حقیقی هنوز پنهان مانده و کسی هنوز جرأت آن را نکرده است که او را با چهره حقیقی و با تمام عناصر و ارکان شخصیتش معرفی نماید.[۱]

وی فرزند پزشکی بنام نیکوماخوس اهل مقدونیه بود که در حدود سال ۳۸۴ ق.م‌در شهر «ستاگیرا» (پنجاه فرسخی آتن) بدنیا آمد. بعضی تولد او را سال اول پادشاهی اردشیر دانسته‌اند.[۲] در کودکی، پدر و سپس مادر را از دست داد و یتیم شد.

از بررسی گذشتهٔ زندگی او می‌توان دانست که دوران کودکی و نوجوانی خوب و خوشی نداشته است. شخصی بنام پروکسن قیمومت او را بر عهده گرفته، و اثر دشواریهای این دوران در روان ارسطوی نوجوان تا آخر زندگی وی بصورت تکروی و ناسازگاری از یک طرف، و قساوتی پنهانی از طرف دیگر دیده می‌شود.

ارسطو هفده ساله بود که شهر و دیار خود را رها کرد و (در حدود سال ۳۶۶ ق.م) شهرت مدرسهٔ حکمت افلاطون در آتن او را به آکادمی کشانید و در محضر افلاطون، که

---

۱) بیشتر مورخان غربی با نوعی رودربایستی به شرح زندگی ارسطو می‌پردازند و مانند کسی هستند که دربارهٔ سوابق نیای خود چیزی نوشته باشد، از اینرو ندانسته سیئات او را نیز به حسنات بدل می‌سازند. مسلمین نیز با ساده دلی تمام نوشته‌های مورخان قدیم یونانی را بحسن قبول پذیرفتند و همواره تصور می‌کردند که ارسطو همان افلوطین نویسندهٔ تاسوعات و تئولوجیا است و بهمین سبب به وی بچشم یک عارف و حکیم اشراقی بزرگ می‌نگریستند؛ و تاکنون تاریخی حقیقی و تحلیلی دربارهٔ ارسطو نوشته نشده است.

۲) الملل و النحل، شهرستانی، ج ۲، ص ۳۶۲.

دوران پیری خود را آغاز کرده بود به فرا گرفتن علوم و فلسفه پرداخت.

از قراین چنین بر می‌آید که افلاطون بدلایل اجتماعی زمان و شهر خود نتوانسته بود مدرسهٔ خود را همچون مدارس فیثاغورسیان یا حتی سقراط و حکمای پیشین، دور از چشمان کاوشگر عامهٔ مردم، جای امنی برای تربیت روحی و روانی و باشگاهی پوشیده برای انجام ریاضتهای بدنی و روحی و آداب خودسازی و باصطلاح: تهذیب نفس نوجوانان بسازد، بلکه آکادمی او مانند یک مدرسهٔ باز و یکی از دانشگاهها و حوزه‌های کنونی دارای مَدْرس و کتابخانه و حتی موزه بوده است.

افلاطون آن زمان، پیری آزموده و جهاندیده بود که از سفر صقلیه خود بازگشته و شاید بیش از نظریات علمی و فلسفی، نگران فلسفهٔ سیاسی زمان حکومت و نابسامانی حکومتها و سلطه نهایی اشرار بر اخیار بود که تازه در حکومت دوست جوان خود ـ جبّار صقلیه ـ دیده بود.

از اینرو بعید نیست که همین اهمیت موضوع در نظر افلاطون، سبب گردیده باشد که از حجم دروس عملی و نظری حکمت محض و الهیات مبتنی بر کشف و شهود ـ کاسته و بر پیگیری مباحث نظری حکومت و سیاست، در کنار هندسه و ریاضیات و پزشکی و نجوم، افزوده شده باشد و تربیت حکیمان اشراقی بشیوهٔ گذشتگان را برای افراد و شاگردانی مستعد و آمادهٔ ریاضتهای جسمانی و روحانی نگه‌داشته باشد؛ و منطقی به نظر می‌رسد که ارسطو را جزء این دسته اخیر ندانیم، بلکه او را در صف همان دانشجویان صف نخستین ـ یعنی درسهای عمومی و آشکار افلاطون ـ بشماریم که برخی قراین تاریخی نیز مؤید این نظر است.

دربارهٔ ارسطو نوشته‌اند که چون پدرش پزشک و طبیعیدان بود، و ارسطو در

محیط پزشکی تربیت یافته بود، طبع او بیشتر به علوم طبیعی و مادی گرایش داشته[1] و این خصلت حتی در الهیات او نیز جلوه‌گر بوده است. ما در بخش بررسی مکتب و آراء او به این نکته خواهیم پرداخت.

همچنین دربارهٔ دوران جوانی او آورده‌اند که به خرید و نگهداری کتاب و خواندن آن علاقه بسیار از خودنشان می‌داده، و چون طبعاً مسرف و بدون عقل معاش بوده در خرید و گردآوری کتاب نیز همین شیوهٔ اسراف و زیاده‌روی را داشته است.

ارسطو در بیست سال آخر عمر افلاطون، شاگردی او را می‌کرده، ولی دربارهٔ روابط او با استاد دو سخن و دو گونه نقل شده است: در برخی آثار و تاریخ زندگی وی آمده است که افلاطون او را «عقل» نام داده بود، و حتی گفته‌اند تا ارسطو در محضر درس وی حاضر نمی‌شد لب بسخن نمی‌گشوده و درس نمی‌گفته است.[2] و نیز گفته‌اند که ارسطو ـ شاید بسبب حافظهٔ برتر خود ـ درس استاد را برای شاگردان بازگویی و به اصطلاح امروزی حوزه‌های علمیه «تقریر» ـ می‌کرده است؛ و این می‌تواند نوعی مزیت بشمار آید. و برخی گفته‌اند که وی مسئول تدریس درس خطابه (یا ریطوریقا) (Rhetorique) بوده است.[3]

امّا در مقابل، در منابع غربی اشاراتی به ناسازگاری او با افلاطون و افلاطونیان دیده می‌شود. «می‌گویند ارسطو از غیبت افلاطون برای بسط نفوذ خود در آکادمی استفاده می‌کرده ... و افلاطون او را به ناسپاسی متهم ساخته و به کرّه اسبی تشبیه کرده است که به مادر خود لگد می‌زند».[4]

---

۱) **تاریخ فلسفه**، ویل دورانت، ص ٤٩، (فارسی).

۲) **ارسطو**، ژان برن، ص٥؛ و نیز **رسالة في الحدوث**، ملاصدرا، ص ١٥٥ (خاتمةالرسالة).

۳) **ارسطو**، ژان برن.

٤) **متفکران یونانی**، گمپرتس، ج ۲، ص ۱۲۳۹.

در صورتی که این سخنان درست باشد و ارسطو ـ شاید بسبب ویژگیهای نژادی، یا عقده‌های کودکی و نوجوانی، و یا طبع بیعلاقهٔ خود به حکمت، بویژه حکمت مشرقی - نسبت به افلاطون و دوستان او ـ همچون اسپئوسیپ (خواهرزادهٔ افلاطون که با وجود ارسطو، او را در آکادمی جانشین خود کرده بود) ـ مهر و وفاداری نداشته است؛ شاید سخنانی را که مدح ارسطو در آن نقل شده بتوان نتیجهٔ تبلیغات گسترده دولتی و حکومتی زمان اسکندر از ارسطو بحساب آورد، اگرچه می‌تواند هر دو جنبه درست باشد و مثبت و منفی بجای خود و هریک در موقعیتی جداگانه واقع شده باشند.

طبق روایت دیگری، ارسطو با استاد خود بمخالفت برخاست و آکادمی را به همین سبب ترک کرد. در مواجهه با ایسوکرات (Isocrate) در مباحثهٔ جدلی وضع مخالفی به خود گرفته بود.[1]

بررسی تاریخی ریشه‌های درونی و اجتماعی مخالفت ارسطو با استاد خود، برای تحقیق علل جدا شدن وی از مکتب پرسابقهٔ اشراقی و بنیان‌گذاری مکتبی که نه فقط با فلسفهٔ افلاطون و تمام حکمای آنجا، بلکه با تمام حکمت دیرینهٔ مشرقی مخالف و در ستیز بود، مفید خواهد بود مخصوصاً اگر آن را با جهانگشاییهای اسکندر و شرق ستیزیهای ویرانگرش مربوط بدانیم.

قدر مسلّم آن است که افلاطون ادارهٔ مدرسهٔ معروف خود را ـ که پایگاهی برای نشر فرهنگ و حکمت و مقابله با سفسطه و سوفسطائیان بود و آن را بسیار گرامی می‌داشت ـ به ارسطو، یعنی همان که گفته می‌شود عقل مجسم و محبوب استاد بوده، نداد، بلکه به خواهرزاده خود ـ که شایستگی او را همه پذیرا بودند ـ واگذاشت؛ و این نه فقط سبب قهر و گریز و ستیز ارسطو گردید، بلکه نشانه‌ای از بی‌اعتمادی افلاطون به او

---

۱) **ارسطو**، ژان برن.

نیز هست که نمی‌دانیم آن بی‌اعتمادی به دانش و مایهٔ او در فلسفه و علوم بوده است، یا به صفا و تهذیب باطن، که در آن مدرسه شرط نخستین رهبری و ارشاد و تعلیم بوده، و یا به خط مشی او، و یا مسائلی دیگر.

بعضی دوران شاگردی ارسطو را فقط ۸ سال گفته‌اند،[۱] که در این صورت می‌توان دست نیافتن ارسطو را به عمق حکمت مشرقی افلاطون و سقراط بهتر توجیه کرد.

در هر صورت، ارسطو پس از مرگ افلاطون از آتن بیرون آمد و با همراهی دوست خود **کزنوکرات** (Xenocrate) نخست به شهر **تروواده** و **آسوس** رفت و در آنجا با **هرمیاس** (Hermias) ـ معلم سابق آکادمی که حاکم آسوس شده بود[۲] ـ آشنا و نزدیک شد و گویا در آنجا مدرسه‌ای بطرز آکادمی برای آموزش فلسفه و علوم برپا بوده که ارسطو مدتی ـ نزدیک به سه سال ـ در آنجا به آموزش پرداخته و برخی نوشته‌های قدیم او از آنجا بوده است؛ و نیز در سواحل آنجا تجربه‌هایی بسیار در شناسایی جانوران آبی بچنگ آورده است.[۳]

امّا هرمیاس بوسیلهٔ مردم دستگیر و بجرم جاسوسی و مزدوری پادشاه ایران (اردشیر سوم) و خیانت به وطن کشته شد. ارسطو با خواهرزاده هرمیاس زناشویی نموده و از آنجا بیرون آمده و به شهری بنام **می‌تیلنا** رفته است.

در سال ۳۴۳ ق.م پادشاه مقدونیه بنام فیلیپوس (فیلیپ) و پدر اسکندر از ارسطو خواست که بنزد وی برود و فرزند سیزده ساله او را برای حکومت تربیت کند. وی چهل و یکساله بود که به مقدونیه رفت و تا عزیمت اسکندر به آسیا در آنجا ماند. فیلیپ حاکمی قدرت‌طلب بود و آرزوی جهانگشائی بشیوهٔ شاهان ایرانی را داشت. از اینرو از

---

۱) **تاریخ فلسفه**، ویل دورانت، ص ٤٩.

۲) **ارسطو**، ژان برن، ص ٦.

۳) همان.

جنگ و جدائی دولتشهرهای یونان و ضعف آنان بهره گرفت و به گشودن و تصرف یک یک آنها پرداخت و آتن رانیز گرفت و گویا ارسطو در این باره نقش مشاورت فیلیپ را داشته و او را در پیروزی بر آتن یاری نموده بوده است و همین سبب گردید که بلافاصله پس از مرگ اسکندر و زوال دولت مستعجل او، مردم آتن ارسطو را بجرم خیانت به آنان از شهر بیرون کنند.

مورخان دربارهٔ اسکندر نوشته‌اند که بیماری صرع داشته و دائم‌الخمر و شرور و وحشی و پرخاشگر و متجاوز بوده و به اسبان سرکش علاقه می‌ورزیده است. طول شاگردی اسکندر نزد ارسطو دو سال گفته‌اند.[1] در کنار اسکندر شاگرد دیگری نیز بود. وی کالیس تِنُس (Kallisthenos) خواهرزادهٔ ارسطو بود که دوست و یاور اسکندر گردید و در جنگ با ایران او را همراهی کرد و در همین راه جان خود را از دست داد.

ارسطو در حدود سال ۳۳۵ ق.م به آتن بازگشت و برقابت با آکادمی ـ که او را نمی‌پذیرفت ـ جایی را بنام لوکیون (Lyceun) مدرسه ساخت.[2] گویا «در این مدرسه رشته‌های متعدد و گوناگون تدریس می‌شده و نوشته‌های درسی که از ارسطو به مارسیده آثاری از این درسهاست».[3]

همانگونه که با تاجگذاری اسکندر فعالیت استادی ارسطو در آتن آغاز شده بود با مرگ او این فعالیت به پایان رسید. همهٔ حسدها و بدخواهیها و کینه‌ها که ارسطو تا آن زمان در آتن برانگیخته بود با مرگ حامیش بنحو انفجار آمیزی آشکار گردید و اوضاع و احوالی خاص سبب شد که

---

۱) تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ص ۵۱.

۲) در زبان فرانسه آن را «لیسه» می‌خوانند، و کلمهٔ لیسانس از آن مشتق شده و غربیان آگاهانه یا ناآگاهانه خود را وارث و فرزند آن می‌دانند.

۳) متفکران یونانی، گمپرتس، ص ۱۲۴۳.

این انفجار بسیار خطرناک باشد...[1]

ما قضاوت خود را در این باره بعدها در جای خود بررسی خواهیم کرد.

با وجود حمایت بیدریغی که اسکندر و فرماندارانش در یونان از ارسطو و مدرسهٔ او مـی‌کردند و تـمام هـزینه‌های مـدرسه و خـود ارسـطو و وضـع اشـرافـی او را اداره مـی‌نمودند، امّـا آکـادمی افـلاطون کـه ریـاست آن را در آن هـنگام کسنوکراتس ـ همشاگردی قدیمی ارسطو ـ داشت وجهه و شکوه خود را حفظ کرده بود. و همچنانکه خواهیم دید با وجود حملهٔ سیلگون مکتب مشائی به افلاطون و مکـتب اشـراق، ایـن مکتب پس از ارسطو و افلاطون همچنان در منطقهٔ مدیترانه تا اسکندریه مصر برجای ماند و چراغی را که ایزد برافروخته بود خاموش نشد.

گفته‌اند که مدرسهٔ لوکیون با پولی که اسکندر در اختیار آنها گذاشته بود، مرکزی سرشار از کتابهای کمیاب از سراسر جهان و نمونه‌های گوناگون جانوران و گیاهان نادر شده بود. مورخان نوشته‌اند که:

> اسکندر یکهزار نفر را در اختیار ارسطو قرار داده بود که در یونان و آسیا پراکنده بودند و برای او نمونه‌های نباتی و حـیوانـی مـی‌آوردند، و ۸۰۰ تالان (معادل ۴ میلیون دلار) به ارسطو می‌داد تا وسایل کار را فـراهـم کند.[2]

طبیعی است که با آنهمه حمایت دولتی از آن مدرسه، مؤسس آن بایستی دارای شکوه و جلوهٔ ظاهری بسیاری باشد. از شیوهٔ درس آموزی آنجا اطلاعی زیاد نـداریـم. استاد در فضای باز آنجا می‌خرامیده و در میان راه رفـتن او، شـاگـردان بگـرد اسـتاد

---

۱) همان

۲) تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ص ۵۳.

می‌بوده‌اند و پرسش علمی می‌نموده‌اند؛ از اینرو ـ با آنکه این شیوه دست کم از پیش هم در آتن مرسوم بوده ـ مکتب ارسطو و شاگردانش را مشائین (Peripateticien) نامیده‌اند.

ارسطو مدت سیزده سال در این مدرسه بتحقیق و تألیف و تدریس پرداخت، امّا برخلاف مدرسهٔ افلاطون نتوانست شاگردانی بزرگ که بتوانند مکتب او را نگه دارند و یا در تاریخ جایگاه مهمی بدست آورند تربیت کند. شاید بتوان ـ بتعبیر فلسفی که خود وی بکار می‌برد، و حرکت را به دو دستهٔ طبیعی و قسری تقسیم می‌نمود ـ لوکیون یا مدرسهٔ ارسطو ـ که در برابر حرکت تمام فلاسفهٔ گذشته ساخته بود ـ و برخلاف مدرسهٔ افلاطون که سیر عادی و حرکت طبیعی داشت، حرکتش قسری و غیر طبیعی و قوامش بزور سیاست مقدونیان، و حمایت اسکندر، و واکنشهای شخصی خود وی دربارهٔ استاد (افلاطون) بود. از اینرو بحکم «القسر لایدوم» اندکی پس از مرگ ارسطو، مکتب او منزوی گردید و رونقی نیافت، و اگر نبود دفاع فلاسفهٔ مسلمان بویژه دو حکیم بزرگ ایرانی (فارابی و ابن سینا) شاید کالبد مرده آن همچنان بیجان می‌ماند.

سرنوشت ارسطو و مدرسهٔ لوکیون با زندگی اسکندر بهم در آمیخته و بسته بود، زیرا بلافاصله پس از مرگ آن جهانسوز و دشمن بزرگ تمدنهای باستانی، بویژه ایران و شاهان آن، این دو نیز دوامی چندان نیاوردند.

ارسطو سال ۳۲۳ ق.م ـ یعنی زمان مرگ اسکندر ـ با بیحرمتی از آتن اخراج شد. آتنیها و از جمله خطیب نامور آتنی یعنی دموستنوس (Demostenus) او را از آتن راندند و می‌خواستند او را بجرم خیانت به آتن محاکمه و اعدام کنند. ارسطو که خاطره اعدام سقراط را بخاطر داشت، از آنجا گریخت (یا اگر بخواهیم مانند برخی از مورخان اروپایی که رعایت احترام او را کرده و نوشته‌اند که از آنجا خود بیرون رفت، بگوییم از آتن به بیرون خرامید).

مدتی در جزیرهٔ ائوبیا ـ وطن مادری خود ـ ماند تا در سال ۳۲۲ ق.م در سن ۶۳ سالگی بدرود حیات گفت. اگرچه شاگردانش کوشش به حفظ مکتب مشائی او و مدرسهٔ لوکیون داشتند، مکتب او نیز دوامی نیاورد و در لابلای کتب خود او و برخی پیروانش ماند تا آنکه نزدیک به ده قرن بعد مسلمانان آن را دوباره زنده کردند و رونقی بخشیدند تا بحدی که شاید اگر خود او زنده می‌شد آن را نمی‌شناخت.

مکتب و آثار ارسطو

چون مکتب ارسطو ـ برخلاف افلاطون که دارای ثبات و بگونهٔ میراث گرانبهای گذشتگان بوده ـ ثبات نداشته و مراحلی را پشت سر گذاشته، آثار او نیز یکدست و یکنواخت نبوده و گویا تغییرهایی داشته است. به وی نوشته‌های فراوانی نسبت داده شده که حتی نام بسیاری از آنها نیز معلوم نیست. برخی را عقیده بر آن است که بیشتر نوشتهٔ او همان تقریرات درسهای او در لوکیون و حتی آکادمی افلاطون است، یا مطالبی است که بصورت یادداشتهای خصوصی برای خودش فراهم آورده است.

بنظر ما، کتب و آثار ارسطو دو دسته است:

اول، آثار و نوشته‌ها او پیش از حملهٔ اسکندر به مصر و بابل و ایران.

دوم، آثار او پس از حمله و پیروزی و دست یافتن به کتب و منابع حکمت و علوم مشرقی.

بنظر می‌رسد که عمدهٔ آثار ارسطو که باقی مانده یا تمام آنها، رساله‌هایی است که وی پس از دست یافتن به کتب علمی ایران و مشرق زمین و مصر نوشته و مبانی قطعی و نهائی اوست که بدست آورده و به ما رسیده است. می‌دانیم که ارسطو مانند استاد خود افلاطون و برخی دیگر نتوانست به سفرهای دوردست بپردازد و به بابل و

ایران و هند و حتی مصر و صقلیه برود.

از اینرو ـ چه بگوییم که اسکند بر اثر تعالیم و مطالب شوق انگیزی که ارسطو در نوجوانی دربارهٔ ایران و شکوه و ثروت و حکمت او آموخته و شاید او را دانسته به جهانگیری تشویق کرده بود، آنگونه با عزمی جزم و بدون تردید به سوی ایران و مستعمرات آن حمله برد، و در طالع خود پیروزی دیده بود؛ و چه آنکه کارهای سیاسی و نظامی اسکندر جوان را از ابتکار و اندیشهٔ خود وی بدانیم که از پدر به ارث برده بود، این حقیقت مسلم است که گویی اسکندر وعده کرده بود کتب تاراج شده خزاین سلاطین و بخصوص آثار گرانبهای معابد ایرانیان را (هر آنچه که بکار ارسطو می‌آمد) بوسیلهٔ خواهرزاده او ـ که همراه و در رکاب اسکندر بود ـ به یونان بفرستد، و هر آنچه را که بکار نمی‌آمد بسوزاند؛ و این خواهرزاده، همان کلیستنوس همشاگرد و یار اسکندر است که پیش از این از او سخن گفته شد.

از اینرو، در تاریخ می‌خوانیم که اسکندر کتب گرانبهای کتابخانه‌های دربار یا مغان ایران و معابد آنها را یکجا جمع کرد و سوزاند[1]؛ و در جای دیگر می‌بینیم که در دنبال هر پیروزی که اسکندر بدست می‌آورد، کلیستنوس، روی به آتن می‌آورد و کتابهایی برای دائی خود می‌برد[2].

---

۱) غزو الإسكندر لفارس و قتل ملكها دارا و بعد استيلائه على مدنها و هدم علومها و نسخ ما كان من كتبها في الخزائن و الدواوين بمدينة اصطخر، ثم ترجمتها إلى الروميّة و القبطية بعد إحراق نسخها الفارسية. و يقال إنّ أشهر كتاب تمّ هرقه فيها اسمه «الكشتج» و إنّ فيه الكثير من علوم الطبّ و النجوم و الطبايع. ثمّ إنّ الإسكندر بعث بتلك النسخ و الكتب العلمية إلى مصر فلم يسلم منها سوى العدد القليل...» (تاريخ التنجيم عند العرب، يحيى شامى)؛ و نیز در دینکرت و بندهشن و اردای ویرافنامه آمده که اسکندر، اوستا را بسوخت. (مزدیسنا و ادب فارسی، محمد معین، ص ۸).

۲) شهروزی می‌گوید: «زمانی که اسکندر مقدونی مملکت ایران را مسخر ساخت، علوم منقوشه و اوراق محفوظ در بابل را متصرف شد و استنساخ و ترجمه کرد و به یونان فرستاد. فقط بعضی از نسخ که به ←

عقیدهٔ بسیاری از علما در مشرق و مغرب بر آن بوده است که ارسطو، علم منطق را از روی آثار باز مانده از مشرق فراهم آورد و تدوین کرد و حتی بعد از ظهور اسلام و پیروزی آن بر ایران، هنوز کتابهایی در منطق یافت می‌شدند که بنام منطق مشرقی معروف شده‌اند و با منطق ارسطو فرقهایی داشته است و کتاب **منطق المشرقیین** ابن سینا ناظر به این منطق بوده است.

امّا آثار پیشین ارسطو ـ که چندان چیزی از آنها باقی نمانده یا نسبت آن به ارسطو قطعی و مسلم نیست ـ ممکن است که بدست خود وی نابود شده باشد.

آثار بازماندهٔ ارسطو را می‌توان در پنج دسته گنجانید:

۱. کتب منطقی او شامل مقولات یا قاطیغوریاس (Catagoria) ـ جدل یا طوبیقا (Topica) ـ قیاس یا آنالوطیقای اول (Analytica) ـ برهان یا آنالوطیقای دوم ـ خطابه یا ریطوریقا (Rhetorica)، که بعدها شاگردانش آنها را در مجموعه‌ای به نام ارغنون (یا ارگانون) گردآوری کردند و نام آن را باید **منطقیات** گذاشت.

← فرمان زردشت و جاماسپ حکیم قبلاً به خارج انتقال داده بودند از غارت یونانیان مصون ماند...» (**کنز الحکمة**، ج ۱، ص ۵۱؛ از **مقالات** دکتر محمد معین، ج ۱، ص ۴۳۸).

و ابن‌حزم اندلسی (**الفصل**، ج ۱، ص ۱۳۵، ط: دارالکتب) در این باره چنین می‌گوید: «کتاب مجوسیان و آیینشان در تمام طول مدت حکومتشان نزد موبدان نگهداری می‌شد و آن را میان بیست و سه هیربد می‌گذاشت: هر یک، یک بخش که نزد دیگری نبود و نباید به دیگری نشان می‌داد. یک سوم آن کتاب از میان رفته بود و این را گروهی از دانشمندان مجوس می‌گفتند». و در جای دیگری (همان، ص ۱۳۷) می‌گوید: «مجوسیان می‌گویند و اقرار دارند که کتاب دینی آنها پس از کشته شدن دارا به وسیلهٔ اسکندر سوزانده شد و بیشتر از دو سوم آن از میان رفت و جز کمتر از یک سوم باقی نماند و آیین زردشتی در میان آن سوخته‌ها بوده». «در کتابی که نامش **خدای نامه** است و سخت بزرگش می‌دارند آمده که انوشیروان شاه نمی‌گذاشت که آموزش دین جز در شهر اردشیر خرّه و فشا داده شود... و کتابی که از آنان باقی مانده پس از آنکه اسکندر بیشتر آن را سوزانید، بیست و سه کتاب است که هر یک بخش آن را به یک هیربد سپرده بودند که به دیگری نمی‌داد و مؤبد موبدان به همهٔ آن کتابها اشراف داشت».

۲. کتب فلسفی او که چون بعد از کتاب او در طبیعت و طبیعیات نوشته بود نام آن را **مابعدالطبیعه** یا متافوسیس (Metaphysis) گذاشته بودند، مسلمین و اروپاییان هم همانگونه ترجمه کردند و بعدها سبب اشتباهات بسیار گردید.[1]

۳. کتب او دربارهٔ **طبیعیات** (یا فوسیس) که عمدهٔ آن «سماع طبیعی» ـ «در نفس» ـ در «کون و فساد» و چند رساله در بارهٔ جانورشناسی و آسمان و اجرام سماوی است.

۴. کتب او در **اخلاق** که معروفترین آن کتابی است که بنام فرزند خود نیکوماخوس (نیقوماخوس) نوشته ـ دیگر کتاب **اخلاق اوذیموس** و اخلاق بزرگ و کتاب سیاست و قانون آتنیها در ۵۲ اصل که در سال ۱۸۹۱ در مصر کشف شد!

۵. آثار متفرق او درباره شعر و چیزهای دیگری که از شأن یک حکیم بدور است[2].

در یک بررسی و قضاوت کلی و اجمالی دربارهٔ عمق و سلیقهٔ علمی و فلسفی ارسطو، نظر هر محقق به چند نقطه از ویژگیهای او جلب می‌شود. نخستین برجستگی شخصی او «ذهن جزئی طلب» و «جزءگرا»ی اوست که او را در سطح یک عالم آزمایشگاهی و تجربی نگه می‌دارد؛ روحیهٔ او با فلاسفه و حکما که «کلی گرا» هستند تفاوت بسیار دارد.[3] همانگونه که در تعریف فلسفه و موضوع آن آمده است، فلسفه به «موجود» خارجی می‌پردازد، اما بآنگونه که پیرایهٔ علم (ریاضیات و طبیعیات) بر او نباشد و باصطلاح «غیر متخصص الاستعداد» باشد تا طبیعی یا تعلیمی یا خلقی و غیر

---

۱) از جمله ر.ک: **تاریخ فلسفه**، کاپلستون، ج ۱، صص ۳۱۰ ـ ۳۱۸؛ **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، ص ۲۲۱؛ **ارسطو**، ژان برن، ص ۱۲؛ **موسوعة الفلسفه**، بدوی؛ و منابع دیگر.

۲) **متفکران یونانی**، گمپرتس، ص ۱۲۵۵.

۳) همان، ص ۱۲۵۷: «یکی از خصایص ارسطو دلبستگی عجیبش به جزئیات است... این خصیصه را می‌توانیم ارثیه‌ای از پدر و اجدادش که همه طبیب بوده‌اند بدانیم».

ذلک شود؛[1] یعنی بتعبیر معروف در فلسفه؛ باید فیلسوف به «موجود» «بما أنه موجود» نگاه کند نه «بما أنّه ریاضی»، یا «طبیعی» و مانند اینها. از این رهگذر است که فلسفه بالطبع مادر تمام علوم دیگر می‌گردد.

بنابراین، کسی که جزئی‌نگر باشد و از دیدگاه ویژگیهای طبیعی ـ یا هندسی ـ اشیاء به آنها بنگرد، یا فقط یک دانشمند به معنای «ساینتیست» غربی (Scientist) است یا از بیراهه و با ابزار و بینش غیر فلسفی به فلسفه پرداخته است.

بعضی از تاریخنویسان، فلسفهٔ افلاطون را ایدآلیسم یا خیالپردازانه می‌دانند، و فلسفهٔ ارسطوئی را واقعگرایی و تحقیق می‌خوانند، و حال آنکه شیوهٔ علوم طبیعی و ریاضی را در فلسفه بکار بردن نمی‌توان فلسفه نامید و ستایش ارسطو باین عنوان که «فکر را از آسمان به زمین آورد» بجا و سنجیده نیست، زیرا این کار بیشتر یک اشتباه روشی (یا متدولوژیک) است تا یک فلسفهٔ خالص.

ارسطو را از این جهت می‌توان با دکارت مقایسه کرد که در اصل به ریاضیات و علوم طبیعی مایل بود، ولی برای رسیدن به هدف خود ناچار شد به فلسفه بپردازد (مانند کسی که برای رسیدن به منزل خود ناچار باشد از رودخانه‌ای بگذرد نه اینکه شناگر باشد). این گونه فلسفه پردازان را در حقیقت نمی‌توان فیلسوف خواند، اگر چه هم ارسطو را بزرگترین فیلسوف و در میان مسلمانان «معلم اول» خوانده‌اند و هم دکارت را نه فقط فیلسوف که حتی پایه گذار فلسفه نوین غرب نامیده‌اند.

ویژگی منفی دیگر ارسطو که شاید چندان عمومیت نداشته ولی در هر حال در یک حکیم یا دانشمند نکوهش آور است بیتوجهی به واقعیتهای قابل تجربه خارجی و اعتماد کردن به حدس و گمان و فرضیه در مسائل تجربی و علمی است. یکی از ارسطو

---

۱) الشفاء، الإلهیات، ص ۱۳؛ الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۳ (فصل اول ـ منهج اول ـ مرحلهٔ اول).

شناسان نامی درباره وی چنین می‌گوید:

... عدد دندانها را در جنس نر و ماده مختلف انگاشته و گفته است که دندانهای مرد بزرگتر از دندانهای زن است. این گونه مشاهدات نادرست و نادقیق را نمی‌توان بحساب فقدان وسایل و آلات در دورهٔ باستان گذاشت. راستی این است که این جامع همهٔ علوم و معارف، باری بیش از آنکه طاقت کشیدنش را داشت بر دوش خود نهاده و مجبور شده است که شناختهای خود را بیشتر از کتابها و سنتها و معتقدات عامه بدست آورد تا از مشاهدات خویش، و داوریش دربارهٔ این کتابها و سنتها نیز همیشه درست نبوده است.

او هردوت را افسانه‌گو می‌خواند در حالی که این نکوهش در حق خود او صادق است که به ما می‌گوید تلقیح کبک مادینه از طریق بادی صورت می‌گیرد که از جنس نر خارج می‌شود، و کلاغها و سارها و پرستوها به علت سرما سفید می‌شوند، و نَفَسِ زنها در حال عادت زنانگی سطح آینه را اندکی سرخ می‌کند... .[1]

این خصلت تسامح و بیدقتی در پدیده‌های طبیعی موجود در وضعی است که وی در بیشتر عمر خود قادر به تجربه بوده و به نمونه‌های مذکور دسترسی داشته و حتی در لوکیون بهترین نمونه‌های نادر گیاهان و جانداران وجود داشته است و دست کم می‌توانسته یکبار هم که شده به دهان همسر خود نگاه کند و از بیتفاوتی میان دندانهای دو جنس با خبر گردد.

ویژگی دیگر او را نداشتن ذوق و لطافت طبع و حس زیبایی شناسی دانسته‌اند.

---

۱) متفکران یونانی، گمپرتس، ص ۱۲۷۸؛ ارسطو، ژان‌برن، صص ۱۲۲ و ۱۲۳.

اگر چه برخی او را بداشتن سبک هنرمندانه ستوده‌اند، یا برخی دیگر که معتقدند که آثاری که برای عامه نوشته هنرمندانه است، ولی نوشته‌های علمی او تهی از ظرافت و شیوایی است[1]

یکی از ارسطو شناسان نامور در این باره چنین می‌نویسد:

> داوری قدما دربارهٔ سبک هنرمندانه آثار ارسطو برای ما حیرت آور است. ما در نوشته‌های این فیلسوف از «روانی و زیبایی» گفتار ... اثری نمی‌یابیم. او نویسنده‌ای است یکنواخت و بیرنگ که نه از ایجاز مخّل خودداری می‌ورزد، و نه از اطناب مُمّل، و حتی بعضی نوشته‌هایش مبهم و تاریک و سهل‌انگارانه است.

برای داوری همان بهتر که به متون ترجمه شده کتب وی مراجعه شود، ولی ما برای آشنایی ذهن خوانندگان، نمونه‌ای از فصول کتاب **مابعدالطبیعه** او را که نسبتاً ساده و روان است برگزیده و بگواهی می‌آوریم و داوری با ما نیست. وی در تعریف جوهر (یا اوسیا) چنین می‌گوید:

> جوهر به یک گونه از اجسام بسیط مانند خاک، آتش، آب و مانند اینها و اجسام مرکب، جانوران، موجودات مینوی (مفارقات) و اعضای آنها گفته می‌شود. همهٔ اینها جوهر نامیده می‌شوند، زیرا از موضوعی گفته نمی‌شوند، بلکه چیزهای دیگر از آن گفته می‌شوند. بگونه‌ای دیگر جوهر به آن گفته می‌شود که علت ذاتی هستی چیزهایی است که از موضوعی گفته نمی‌شوند مانند نفس در جانوران و نیز همهٔ اجزاء درونی یا ذاتی آن گونه چیزها که آنها را محدود می‌کنند و بر این چیزها دلالت دارند و با از

---

۱) **تاریخ فلسفه**، کاپلستون.

میان برداشتن آنها، کلّ از میان برداشته می‌شود؛ چنانکه بگفتهٔ بعضی با
از میان برداشتن سطح، جسم و با از میان برداشتن خط، سطح از میان
برداشته می‌شود. بررویهم بعضی عدد را چنین می‌پندارند.

همچنین ماهیت که تعبیر از آن تعریف است جوهر هر یک از
چیزها نامیده می‌شود. در نتیجه جوهر به دو گونه گفته می‌شود:
۱ـ همچون واپسین موضوع که فراتر از آن به چیز دیگر گفته نمی‌شود.
۲ـ آنچه این چیز موجود در اینجا و جداگانه است. از این گونه پیکره و
صورت هر یک از چیزها...[۱]

نمونه‌های دیگری با عبارات گنگ و نامفهوم هست که اگر فلاسفه‌ای مانند ابن سینا و فارابی آن را تفسیر و تشریح نکرده بودند، درک شدنی نبود، و شاید یکی از دلایلی که در اروپا این فلسفه بآسانی پانگرفت و نفوذ آن از مسلمانان و پس از تفاسیر گسترده آنان در اروپا بود، همین گنگی مطالب او بوده است که مطالعه و سیر در آن مانند راه رفتن در راهی پر سنگلاخ است.

ویژگی دیگر ارسطو که می‌تواند پسندیده باشد، ذهن قانونساز و توانای او در طبقه‌بندی است. این روش را می‌توان دنباله و مکمّل فن جدل و مقابله با سفسطه و مغالطه دانست، زیرا با طبقه‌بندی و مخصوصاً اگر به «حصر عقلی» بینجامد کار «حدّ» و تعریف آسانتر می‌شود و حوزهٔ مغالطه و سوء استفاده از «مشترکات» در مفاهیم و الفاظ

---

۱) متافیزیک، ارسطو، ص ۱۴۷ (فارسی). برای آشنایان به فلسفه درک مقصود وی ـ اگرچه با زحمت ـ میسر است، ولی این امکان درک را باید از برکت کتب فلسفی قدما دانست که در این باره بسیار نوشته‌اند و مطلب برای همه معلوم است وگرنه قصور و نقص عبارات ارسطو را نمی‌توان انکار کرد، تا بجایی که طبق تاریخ، ابن سینا نیز در درک کامل مطلب فرومانده و از شرح فارابی بهره گرفته، و فارابی نیز آن را از برکت تفاسیر دیگران (مترجمان کتب ارسطو که به مطالب مشائی تسلط یافته بودند) بدست آورده بود.

محدود می‌گردد و امکان مغالطه به دست جدلبازان سوفسطائی نمی‌افتد.

بنظر می‌رسد که مایهٔ اصلی این کار ـ که بعدها به تدوین منطق ارسطوئی انجامید و مقولات و اقسام حدّ و رسم را پدید آورد ـ در آموزشهای سقراط وجود داشته و افلاطون در فرصتی که یافته بود پس از مرگ سقراط آن را تدوین و تدریس می‌نموده است، و ارسطو با استعداد طبقه‌بندی، و بخصوص میل به نوشتن عقاید و افکار فلسفی خود، آنها را بشکل خاص خود در آورده است.

اما همین ویژگی مثبت نیز دارای جنبه‌های منفی است. بگفتهٔ یکی از مورخان زندگی و مکتب ارسطو: «فلسفه ارسطو... را حکمتی دانسته‌اند که افراد را در سلسله مراتب اجناس نظم ببخشد و جهان را با دید ایستمِند و ثابتی بنگرد که در آن هر چیزی در جای خویشتن و بطور ثابت قرار دارد.»[1] یعنی عشق به طبقه‌بندی همان اندازه که کار تحقیق را می‌تواند آسانتر سازد، می‌تواند حرکت فکری را متوقف و قالبی کند.

ویژگی دیگر ارسطو را می‌توان بی اعتنایی او به حکمای گذشته دانست، که هریک پیامبرانی با رسالت علمی و حکمتی گرانبها بودند؛ و ارسطو اگرچه با داشتن کتابخانه جامع و گرانبها و استفاده از محضر پرفیض افلاطون توانسته بود به آراء آنها دست پیدا کندو برخی آثار مکتوب آنها را ـ که شاید بسیار نادر و کمیاب بوده ـ خوانده باشد، امّا در عمل و در بیشتر موارد از بهترین آراء آنها دست برداشته و ضعیفترین آنها را فرا گرفته، و آراءِ خود او نیز ـ که بظاهر سازمانواره و سیستماتیک بود ـ هیچگاه فراتر و برتر از عقاید گذشتگان نشد و حتی انحرافات و اشتباهاتی داشت که قرنها ذهن دانشمندان را مسحور خود ساخته و توان ابتکار و یافتن حقیقت را از آنان گرفته بود،

---

۱) ارسطو، ژان برن، ص ۲۵.

بگفتهٔ یکی از محققان: **«ارسطو مسئول ظلمت تفکر قرون وسطائی است...»**[1]

وی با وجود داشتن نظریه **دموکریتوس** ـ که مرکز زمین را سوزان و آتشین می‌دانست و نظریه خورشید مرکزی که قدما به آن معتقد بودند ـ، عقیدهٔ زمین مرکزی را بمیان آورد و از آن دفاع کرد، که ثابت می‌کرد زمین ساکن و بیحرکت است و تمام سیارات و خورشید بدور آن می‌گردند و بقول شوپنهاور: **«حقیقتی بسیار مهم دوباره برای تقریباً دو هزار سال از دست آدمی به در رفت»**.[2] «ارسطو بعلت اعتقاد به وجود «مکانهای طبیعی» نه تنها دچار اشتباهات بزرگ گردید، بلکه با سایر نظریان خود نیز که از افلاطون بارث برده بود در تناقض افتاد.»[3]

و همچنین ارسطو بگفته محققان اروپایی:

... بپیروی از معتقدات ابتدایی رایج، سه حالت اجسام مرکب (انجماد ـ میعان ـ بخار) ... را عناصر اوّلیه تلقی می‌کند و فرقگذاریهای رایج مبتنی بر اطلاع ناقص از فرایندهای طبیعی را مرزهایی می‌انگارد که خود طبیعت کشیده است و در نتیجه آن حالات را تغییر و تبدل عناصر بمعنی واقعی می‌پندارد.

این دو محرّک فکری کاملاً مختلف و نابرابر، او را بر آن داشته است که دستاوردهای گرانبهایی را که پیشروانش به آنها دست یافته بودند بیکسو نهد و بر نظریه‌ای دربارهٔ طبیعت ـ که در نزد پیشینیان وسیلهٔ سودمندی برای پژوهش شده بود و در طی روزگاران ارزش خود را روز بروز بوجه بهتر و روشنتری نشان داده است ـ پشت کند... .

۱) برونشویک ـ Leon Brunschvig ـ از کتاب **ارسطو**، ژان برن، ص ۲۷.

۲) **متفکران یونانی**، گمپرتس، ص ۱۲۸۵.

۳) همان، ص ۱۲۸۶.

حدس درست قائلان به اتم، یعنی اینکه «کَون و فساد» نمودی بیش نیست، و در واقع نام دیگری است برای بهم پیوستن و جدا شدن اجزای مادی، بنظر محال می‌نماید... .[1]

صدرالمتألهین شیرازی نیز با وجود احترامی که به ارسطو می‌گذارد (از آنرو که گمان می‌کرد که نویسندهٔ کتاب **تاسوعات** می‌باشد) باز در برخی از نوشته‌های خود، زبان بشکوه می‌گشاید و از بدعتها و اشتباههایی که در فلسفه و حکمت الهی وارد ساخته گله می‌کند. وی در یکی از آثار خود چنین می‌گوید:

و بالجملة، القول بقدم العالم إنّما نشأ بعد الفیلسوف الأعظم أرسطاطالیس بین جماعة رفضوا طریق الربّانیّین و الأنبیاء، وماسلکوا سبیلهم بالمجاهدة و الریاضة و التصفیة، و تشبّثوا بظواهر أقاویل الفلاسفة المتقدّمین من غیر بصیرة و لا مکاشفة؛ فأطلقوا القول بقدم العالم. و هکذا أوساخ الدهریة و الطبیعیّة، من حیث لم یقفوا علی أسرار الحکمة والشریعة، و لم یطّلعوا علی اتحاد مأخذهما و اتفاق مغزاهما؛ لشدة رسوخهم فیما اعتقدوه من قدم العالم و زعمهم أنّ هذا مما یحافظ علی توحید الصانع و عن انثلام الکثرة و التغیّر علی ذاته و أنّ قیاساتهم مبتنیة علی مقدمات ضروریة هی مبادئ البرهان. لم یبالوا بأنّ ما اعتقدوه مخالف لما ذهب إلیه أهل الدین.[2]

سپس ملاصدرا از روی کرامت طبع، این رأی ناهنجار فلسفی را سزاوار شأن فیلسوفی همچون ارسطو نمی‌بیند و آن را گمان بد می‌نامد و توجیه می‌کند و می‌گوید:

---

۱) همان، ص ۱۲۸۸. در پایان روانشناسی و مبانی او در نفس و ادراکات و منطق را می‌ستاید.

۲) رسالة فی الحدوث، ص ۱۵-۱۶.

... و كان ظنّي بمعلم الفلاسفة أنّه كأستاذه أفلاطن و أشياخه الماضين قائل بالحدوث الزماني لهذا العالم؛ إذ من المستبعد أنّ أفلاطن العظيم ما أفاده هذا التعليم، أو كان بذلك ضنيناً على مثله....[1]

بنظر ما بزرگترین عیب ارسطو ـ بعنوان یکی از شاگردان نزدیک افلاطون که نزدیک به بیست سال نزد وی بوده ـ آن است که مقصود استاد را نفهمیده باشد؛ و بالاتر و بزرگتر آنکه فهمیده، ولی بظاهر آن را همچون ندانسته‌ها تحریف و تخریب کند. نظریه مثل افلاطون و سقراط و حکمای پیشتر از آنها، بدانگونه واضح بوده است که او بفهمد، با وجود این می‌بینیم که آن را (در کتاب مابعدالطبیعه ـ آلفای بزرگ ـ فصل نهم) بگونه‌ای مبتذل و غیر صحیح طرح و ردّ می‌کند.

مثلاً برای ردّ آن، استدلال می‌کند که امور سلبی که تحقق خارجی ندارند یا مفاهیم صرفاً ذهنی و منطقی یا نابود شده و فانی، بنابر سخن افلاطون بایستی دارای مثال باشند «زیرا طبق دلایل مستنبط از دانشها، برای هر آنچه که دانشی از آن یافت می‌شود (یعنی هر مفهومی که در ذهن حاصل گردد) باید مثلی وجود داشته باشد...» و می‌دانیم که مثل افلاطونی ناظر به اعیان خارجی است نه مفاهیم ذهنی، و این گونه مطالب را به استادی همچون افلاطون نسبت دادن، یا از سر نفهمیدن مطلب است، یا از روی غرض‌ورزی و باستهزاء گرفتن؛ و فلاسفه‌ای همچون میرداماد و ملاصدرا به این نکته توجه داشته‌اند و توجه داده‌اند که ارسطو مطالب استاد حکیم خود را تحریف نموده است.

وی گاهی نظریهٔ مُثُل را مسخره می‌کند و آن را «گفته‌ای تهی از معنا و از

---

۱) رسالة في الحدوث، ص ۲۲.

مجازهای شاعرانه» می‌شمارد.[1] و نیز از اوست: «امّا بیان ما از اینکه اینها (مُثُل) چگونه جوهرهای این چیزهای مرئی هستند، در واقع سخن میان تهی است ... و نیز، مُثُل با آنچه که ما در علوم بمنزلهٔ علت می‌بینیم ... هیچگونه ارتباطی ندارند..»[2].

بروی هم مطالعهٔ برخی از فصول، و بررسی برخی از مطالب این فیلسوف مشهور واقعاً نا امید کننده است و اگر حکیمی مانند ابن سینا ـ که استادانی چون سقراط و افلاطون و پیشینه‌ای همچون امپداکلوس و فیثاغورس و آناکساغوراس و هراکلیتوس بخود ندیده بود، و سراسر فلسفهٔ او را تفکر و اندیشه خود او رهبری کرده ـ چنین سخنانی می‌نوشت جای تعجب نبود، ولی از فیلسوفی که بیست سال در کنار افلاطون زندگی کرده و با دیگر امکاناتی گسترده که داشته بسیار عجیب می‌نماید. برداشتهای دیگر او نیز از فلسفهٔ پیشینیان همینگونه نارساست، همچون برداشت او از اعداد فیثاغورس و نیز از آراء دیگر حکما که آن را به عناصر مادی ـ یا بتعبیر خود او به فاعل و علت مادی اشیاء ـ حمل و تفسیر غلط نموده و آنان را مشتی دانشمندان علوم طبیعی وانمود کرده است.

ارسطو دارای ویژگیهای دیگری نیز هست که شرح آن بدرازا می‌کشد و بنای ما بر اجمال است. از جمله آنکه وی در برخی از آراء خود ثبات لازم را ندارد و بقول کمپرتس: «ذهن او را تضادی گرفته که گاهی افلاطونی و گاهی طبیب می‌شود»[3] و همچنین سخت اسیر زمان و زمانی بودن اشیاء و حتی ماده‌گرایی و محسوس شناسی است. دیگر آنکه همه چیز را ایستا و گزاره‌وار می‌بیند. گذشته از آنکه گویی ابداً بویی از اشراق و شهود و حکمت عملی بمعنای ریاضات و تهذیب نفس نبرده و لذت مستی را

---

۱) مابعد الطبیعة، آلفای بزرگ، فصل ۹.

۲) همان، فصل.

۳) متفکران یونانی، ص ۱۲۹۹؛ ارسطو، ژان برن، ص ۲۳ـ۳۲.

نچشیده و از ذوق ـ که بمعنای چشایی معانی و مفاهیم نامحسوس خاص المعانی است و نبات و حیوان را بظاهر در آن راه نیست ـ بهره‌ای نبرده است.

در پایان این بخش بجاست که به برخی از نوشتارهای دیگری از او ـ که نه فقط ربطی به علوم عقلی و حکمت ندارد، بلکه گاهی با آن ناسازگار است، بر روی هم نشانهٔ سطحی بودن اوست ـ نگاهی بیندازیم؛ این آثار از اوست:

۱ـ شرح و تفصیل نظامهای سیاسی ۱۵۸ دولتشهر یونانی؛ ۲ـ مجموعه قوانین بیگانگان؛ ۳ـ ادعاهای ارضی دولتها؛ ۴ـ لغتنامه حقوقی؛ ۵ـ فهرست اسامی برندگان مسابقات ورزشی پوتوئی؛ ۶ـ شرح مسابقات ورزشی!؛ ۷ـ متن انتقادی حماسهٔ ایلیاد برای اسکندر (که گویا برای تشویق او و دادن روح حماسی برای جنگ با ایران بوده است)؛ ۸ـ برندگان مسابقات ورزشی المپی!؛ ۹ـ رساله دربارهٔ نحوه به روی صحنه آوردن نمایشنامه‌ها؛ ۱۰ـ دربارهٔ تراژدی؛ ۱۱ـ شعر؛ ۱۲ـ دربارهٔ شاعران کمدی پرداز و خنده‌ناک!؛ ۱۳ـ دشواریهای آثار همرو ایسیود؛ ۱۴ـ دربارهٔ لباس نمایشگران تئاترا[1]

در اینجا باید این نکته را اضافه کنیم که ارسطو از دید یک نقادی همان است که دیدیم، ولی خود او و کارکردش هرچه بود و با وجودی که راهزن حکمت حقیقی گردید و قرنها دانش و حکمت را در تاریکی نگهداشت، ولی مانند بسیاری از رویدادهای جهان سود و برکت و فایده نیز بهمراه داشت. یکی از آثار و برکات آن، این بود که توانست با همان مایه و سرمایه اندک و نارسای خود، اندیشه‌های نوابغی همچون ابن‌سینا و فارابی و خواجه‌نصیرالدین طوسی و هزاران فیلسوف بزرگ ایرانی و غیر ایرانی، مسلمان و غیرمسلمان را بکار بیندازد.

اگر ارسطو در زمان اینان زنده می‌شد، بسا نوشته‌ها و مطالب آنها را نمی‌فهمید.

---

۱) متفکران یونانی، گمپرتس، ص ۱۲۵۵ ـ ۱۲۵٦.

با اینهمه اگر آثار او ـ که بعربی ترجمه شده است ـ بدست اینان نمی‌رسید، آن مسائل ساده و محدود، به اینهمه مسائل دقیق و پیچیده و برهانی و استدلال منتهی نمی‌گردید. هنوز که هنوز است، اساس فلسفهٔ رایج سنتی بر ماده و صورت و مقولات دهگانه و علل اربعه و عقول عشره و قوه و فعل و مانند اینها قرار دارد و گرداگرد آن بقعهٔ کوچکی که ارسطو ساخته بود و شاید امیدی به دوام و بقای آن نداشت، امروز از برکت فلاسفهٔ ایرانی و غیرایرانی در طی ده، دوازده قرن، بمرور دهور، باروهای استوار ساخته شده و به کاخی عظیم بدل گشته است.

ماجرای فلسفه ارسطوئی

مکتب ارسطو، همانگونه که گفتیم، اساس استواری نداشت و برخلاف حکمت اشراقی افلاطون و سقراط که ریشه در قرون گذشته داشتند، مکتبی بیریشه بود که مانند گلسنگی ناگهان پدیدار شده باشد؛ از اینرو نتوانست شاگردانی توانا و پابرجا پرورش دهد، و همچنین توان و مادهٔ آن را نداشت که با حکمت اشراق رقابت کند و نوابغی مانند فارابی و ابن سینا نیز در آن دوره یافت نشدند که با استعداد شخصی و اندیشهٔ توانا پرده‌ای از منطق و استدلال، و گستره‌ای از معانی و مفاهیم عالی فلسفی بر روی آن مواد اولّیه نارسا بکشند و به آن مادهٔ نازیبا **صورتی** زیبا بپوشانند، و ضعف آن را به **قوه**، و قوهٔ آن را به **فعلیت** برسانند. از اینرو هنوز قرنی به پایان دورهٔ پیش از مسیح مانده بود که دیگر از ارسطو و مکتبش جز نامی و چند کتاب رساله باقی نماند.

شاگرد معروف ارسطو ـ و در حقیقت وارث او ـ **تئوفراستوس** (Theophrastos) است که بنا بوصیت او پس از وی ادارهٔ لوکیون را برعهده گرفت و تا سال درگذشتش (۲۸۷ ق.م) آنجا را اداره می‌کرد. پس از آن، شاگرد دیگرش **استراتون** ـ اهل لامپ ساک

(Straton Lampsaque) ـ تا سال ۲۶۹ ق.م و پس از او لوکُن (Lycon) تا سال ۲۲۵ ق.م مدیر آن مدرسه بودند. مدتی نیز شخصی بنام **کریتولائوس** (Critolaos) در آنجا ریاست کرد و با مرگ او (سال ۱۴۳ق.م) از آن مدرسه نامی باقی نماند و در سال ۸۴ ق.م بکلی منقرض شد.

با انقراض مکتب ارسطو و مشائین ـ که همچون حکومت اسکندر بمدت کمی درخشید و ناگهان خاموش گردید ـ جز برخی کتب او که بوسیلهٔ شاگردانش در لوکیون بعنوان کتب درسی نگهداری و نسخه‌برداری می‌شد، چیزی از او باقی نماند و تا توجه مسیحیان سوریه و ماوراءالنهر در قرون ۵ و ۶ پس از مسیح و نیز ترجمهٔ آنها بعربی در قرن اول و دوم هـ ق (۷ و۸ م) ـ که سیاست و مذهب و دانش باتفاق دست بدست هم دادند و درهای مدارس اسلامی را بروی فلسفه و علوم یونانی گشودند جان تازه‌ای به مکتب مشائی دمیدند ـ این مکتب در لابلای اوراق کتب بیجان و بینشان مانده بود.

از ویژگیهای تاریخی مکتب ارسطو یکی آن است که شاگردانش به آراء او پایبند نبودند و مانند مکتب اشراق ـ که همه دست در یک کاسه داشتند، و همه از کشف و شهود دم می‌زدند و از حقیقت واحد سخن می‌گفتند ـ پای در جای پای استاد خود ننهادند. دیگر آنکه مدرسهٔ او حکیمپرور نبود، بلکه فارغ‌التحصیلان آن بیشتر به علوم طبیعی و تجربی و علوم جزئی راغب بودند؛ مثلاً تئوفراستوس بیشتر یک طبیعیدان بود و به گیاهشناسی و زمین‌شناسی پرداخته بود.

شاگرد دیگرش (استراتن) مبانی ارسطو را در علم هیئت و افلاک نپذیرفت و وارث دیگر و جانشین او (کریتولائوس) در لوکیون به مکتب او پشت کرده بود و اعتقادی به استاد خود نداشت.[1]

---

۱) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، ص ۳۲۶.

برخلاف لوکیون ارسطو، آکادمیوس افلاطون ـ و در واقع مدرسهٔ سقراط ـ برکات بسیار داشت، و هرگز این چراغ خاموش نشده و بنا به تعبیر صدرالمتألهین و سهروردی (و اشراقیون ایرانی) هرگز خاموش نخواهد شد؛ هرچند چهره عوض کند و عیارانه خود را به صورت ـ یا صورتهای ـ دیگر درآورد.

کَلبیان

در منطقهٔ غرب آسیا و مدیترانه دو مکتب و در واقع دو شخصیت و حکیم بزرگ بودند که در زمان خود پس از آن اثر عمیق برجای گذاشتند: یکی فیثاغورس و دیگری سقراط است.

پس از شهادت سقراط شاگردان او که از شهرهای دیگر آمده بودند متواری و گریزان شدند و «هریک از گوشه‌ای فرا رفتند». مدرسهٔ آکادمی و پس از افلاطون مدرسهٔ لوکیون، حکما و رجال دیگر عرفان را تحت الشعاع قرار داده بود، ولی پس از ارسطو و افلاطون نام حکمای دیگر بر سرزبانها افتاد و هر یک برای خود مدرسه‌ای شد.

یکی از این حوزه‌ها که معاصر افلاطون و ارسطو در یونان وجود داشت **کلبیان** (کلبیون یا کونیکال Cynical) بودند که معروفترین حکمای آن و مظهر شیوه‌شان بنام **دیوگنوس** (بفرانسه **دیوژان** Diogenos) گفته می‌شود که معاصر ارسطو و شاگرد **آنتیش تنوس** (یا آنتیس تنوس) یکی از شاگردان سقراط و جورجیاس بود.

از این دسته فلسفهٔ اخلاق یا حکمت عملی باقی مانده و شیوهٔ آنها تحمل ریاضتهای دشوار و رنج و مصیبت همراه با شکیبایی و شجاعت و پایداری بوده و تا اندازه‌ای به «ملامتیّه» در سلسلهٔ صوفیه مسلمان شباهت داشتند.

برخی معتقدند که نام آنها را از آنرو کلبیان (کلبی) گذاشتند که باورشان بر آن

بود که باید مانند سگ (کلب) زندگی کرد. برخی دیگر این نام را بمناسبت محله‌ای می‌دانند که تندیس سگی سفید داشت و مدرسهٔ کلبیها در آن محلّه بود.[1]

دیوگنوس مردی از اهالی شهری بنام سینوپ در سواحل دریای سیاه بود و معروف است که در خمره‌ای (یا تابوتی گلی) زندگی می‌کرد و هنگامی که اسکندر به دیدار او رفت و به او گفت چیزی از من بخواه، از روی استغنا به او پاسخ داد که از تو می‌خواهم بکناری بروی و جلو تابش آفتاب را نگیری.[2]

این گروه همراه با مناعت طبع و بی‌اعتنایی به لذات دنیوی و مادی ـ بپیروی از سقراط و حکمت مشرقی ـ بدنبال «فضیلت» بودند و بالاترین مرتبهٔ فضیلت را در ترک هوای نفس و در نتیجه ترک لذات مادی می‌دانستند. داستان با چراغ دور شهر گشتن او در وسط روز معروف است، که در ادبیات و اشعار فارسی هم آمده و گفته‌اند:

«دی شیخ با چراغ همی گشت دور شهر   کزدیو و دد ملولم و انسانم آرزوست»

دیوگنس و استادش و مکتب کلبیها اگرچه به عمل و ریاضت و تهذیب نفس و در یک کلمه به «حکمت عملی» بسیار اهمیت می‌دادند و در میان مردم به حکمت عملی معروف شده بودند و در تاریخ نیز همین گونه شده است، ولی مانند حکمای دیگر اشراقی دارای مبانی فلسفی بودند و براست یا بغلط گفته شده که «آنتس تانس» ـ استاد وی ـ نظریهٔ مُثُل را قبول نداشته است.

به دیوگنس نسبت داده شده که به اشتراک زن و روابط غیرزناشویی معتقد بوده، ولی این سخن به تهمت بیشتر شبیه است تا نقل درست، و روایت راوی آن (دیوجانس

---

۱) زبدة‌الصحائف، نعمة نوفل افندی، ص ٢٦؛ موسوعة‌الفلسفة، عبدالرحمن بدوی.

۲) چون حکمای اشراقی رمزگونه سخن می‌گفتند ممکن است گفتهٔ او اشاره به همت و مقابلهٔ او و ارسطو با حکمت اشراق بوده و او را از مقابله با فروغ یزدانی حکمت اشراق و لشگرکشی به مشرق باز می‌داشته است. والله‌اعلم.

لائرسی) چندان معتبر نیست. در نظریهٔ سیاست این مکتب گفته‌اند که جهان وطنی بوده‌اند، و دول کثیره را مردود می‌شمرده‌اند، که ممکن است مخالفت آنها ناظر به حکومتهای شهری (دولتشهرهای) یونان بوده است.

در آغاز قرن سوم ق.م این مکتب در سراسر مناطق مدیترانه تا مصر معروف شده بود و پیروانی داشت و مکاتب دیگری مانند رواقیان و اپیکوریان تا حد بسیاری از آنان اثر پذیرفته بودند.

دورهٔ یونانیگری

در اینجا لازم می‌بینم که نگاهی به جامعه‌شناسی فرهنگ آن دوران ـ که میراثبران اروپایی نام آن را دوران یونانی مآبی (Helleniatique) گذاشته‌اند ـ بیندازیم. در تاریخ فلسفه و علم مورخان قرون اخیر اروپایی دو دروغ بزرگ را، همچون توطئه‌ای هماهنگ، رواج داده‌اند که همه جا در کتب تاریخ فلسفه و تاریخ علم دیده می‌شود، و پیروان شرقی (آسیایی و آفریقایی) آنان نیز همان دروغها را همچون حقایقی مسلم و وحی گونه در کتب خود آورده‌ند.

دروغ اول، همان بود که در صدر گفتار این نوشتار دیدیم که چگونه سابقهٔ قرنها حکمت دیرینه مشرقی ایرانی و علوم دیگر را ـ که بوسیلهٔ فیثاغورس و حکمای دیگر از ایران و بابل و هند و مصر به ناحیهٔ مدیترانه و سواحل روم و یونان برده شده بود ـ نادیده گرفته و آنهمه را نتیجهٔ انفجاری از نور فلسفه و علم، و نتیجهٔ بلوغ نژاد یونانی در دورهٔ پیش از سقراط و پس از او تا میلاد مسیح دانستند!

دروغ دیگری، که برای تکمیل و تتمیم آن بایستی انجام می‌شد و تفوق ازلی و ابدی روح و فرهنگ و استعداد نژاد اروپایی را بر دیگر نژادها و اقلیمها و قاره‌ها ثابت و

مسجّل می‌ساخت و جهانی را در طی بیست و سه قرن گذشته وامدار و رهین آن نبوغ و فرهنگ یونانی می‌نمود، این بود که یکی از ثمرات جهانی حملهٔ اسکندر و لشگرکشیهای او به آسیا و مشرق زمین انتقال و اشاعه ترویج فرهنگ و زبان و حکمت و علوم یونانی به سراسر جهان غیریونانی بوده؛ و این دوره جهانی شدن فرهنگ و فلسفه و تمدن یونانی وآمیزش آن با سایر تمدنها و فرهنگها را بمناسبت نام قدیم یونان Hellas (هلنا) ـ Hellena ـ دورهٔ «هلنیستیک» نام نهاده‌اند که به یونانگرایی یا یونانیگری ترجمه می‌شود.

این ادّعا و تحریف تاریخ علم به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه می‌گویند که اسکندر فرهنگ والا و اصیل یونانی را به مشرق برد، ولی این فرهنگ و فلسفه و علم اصیل در آنجا با عناصر اندیشه‌های خرافی و سحر شرقی آمیخته و خراب شد. یکی از مشکلاتی را که بزعم اینان اسکندر در این آمیزش دو فرهنگ ببار آورد زوال «**اندیشهٔ ناسیونالیسم دولتشهری یونانی**» و تبدیل آن به «**اندیشهٔ جهان وطنی**» است؛ و صدالبته برابر شدن نژاد والای یونانی با «**بربرها**»! و اقوام وحشی و بیتمدن، از جمله ایرانیانی که درجهٔ فرهنگ و تمدنشان قرنها پیش از تمدن یونانی در کتب یونانیان درج و ثبت شده است.

بنابراین، در اینجا چند نقطه نظر برای بررسی حقایق تاریخی و بدور از هرگونه تعصب (قومی، نژادی، مذهبی، اقلیمی و جغرافیایی) هست که با اشاره و کوتاه به آن می‌پردازیم.

اوّل آنکه اسکندر جوان و اطرافیان او با سپاهی که بطمع یغمای خزاین مصر و عراق و ایران بسوی آسیا آمده بودند کدام تمدن و کدام فرهنگ را داشتند تا برسیم به آنکه آن را ترویج کردند. همهٔ مورخان می‌دانند که علی‌رغم وجود حکمای بزرگی که در

آتن و در مناطق دیگر مدیترانه بودند، فرهنگ یونانی همان فرهنگی ایلیاد همر و پرستش خدایان اُلمپ و پیروی از سیرت وحشیانه و ستمکارانه و دور از انسانیت خدایان باستانی آتن بود، و حتی سقراط بجرم مخالفت باطنی با آن شرک و عقیدهٔ ابتدایی وحشیان شمال اروپا اعدام شد و حکمای دیگر نیز از بیم جان، تاب گفتار آن را نداشتند و با وجود تأثیر عمیق خود، حکمت و اعتقاد توحیدی ایران باستان در سطح اندیشمند غرب آن زمان، این حکمت هرگز نتوانست شرک و چندگانه پرستی همری را از فرهنگ یونانی بزداید.

بنابراین، در سراسر مقدونیه و آتن و یونان و روم آن زمان فرهنگ والا و پیشرفته‌ای نبود که به فرهنگ هزارسالهٔ ایران باستانی و هند و بابل و مصر چیزی بدهد و اسکندر آن را برای مشرقیان بارمغان ببرد.

آنچه که همراه با سپاه اسکندر بسوی مشرق روانه شد، شهوت نابودسازی تمدنهای باستانی، معابد، کتابخانه‌ها و کاخها وشهرها و کشتن مردم بیگناه و آتش زدن آثار عظیم تاریخی بود.

دوم آنکه آنچه را که مورخان معاصر آن را خرافات و جادو و عرفان می‌نامند، شاید همان اصول بهره‌گیری از نجوم و احکام نحوست یا سعدیّت اوقات و باصطلاح، طالع‌بینی بوده که بقول یکی از فیزیکدانان معاصر[1] علم پیشرفتهٔ امروز آن را تأیید می‌کند، یا اعتقاد به تأثیر برخی اعمال و ریاضتها در قدرت فوق‌العاده روح بوده که حقیقتی تجربی و بیرونی است، اگرچه انجام آن دشوار است و هرکس را بـه آن راه نمی‌باشد.

دیگر تأثیر عجیب اعداد و حروف در خارج بوده، که با ترکیب حروف و اعداد

---

۱) تائوی فیزیک، فریتیو کاپرا.

گاهی چیزهای جدید پدید می‌آمد یا رویدادی شگفت پدیدار می‌شد؛ و اینهمه براساس اصول و تئوری اعداد بود که علم امروز به آن نزدیک می‌شود. بنابراین در مشرق علم بود، و پیش از اسکندر همین علم بوسیلهٔ تالس و فیثاغورس و شاید حکمای دیگر قدم به مناطق یونانی نشین نواحی آسیای صغیر و مدیترانه گذاشته بود و هجوم اسکندر سبب گردید که مردم یونانی بیشتر و از نزدیک به منابع آن دست یابند؛ و دیدیم که حتی کتب غارت شده را به اسکندریه و آتن می‌بردند.

سوم، آنکه اگر تمدن و فرهنگ دولتشهر کوچک آتن یا مقدونیه یا اسپارت قدرت و عظمت و عمق و والایی داشت هرگز تحت تأثیر تمدن مشرق قرار نمی‌گرفت، همانگونه که یک منبع بلند آب هرگز از پایینتر از خود بهره نمی‌گیرد، و آب رودخانه از پایین ببالا نمی‌رود؛ و این که اسکندر بمحض رسیدن به ایران فرهنگ یونانی را رها کرد و لباس یونانی را از تن خود و سربازانش درآورد و بجای آن آداب و رسوم و فرهنگ ایرانی را گرفت و سرداران و سربازان خود را فرمان داد که لباس و آداب ایرانی داشته باشند و حتی زبان یونانی را نیز اندک اندک رها کردند و نتوانستند طی نزدیک به یک قرن نفوذ و حکومت زبان یونانی را در ایران و دیگر مستعمرات خود رواج دهند، بسبب همین قدرت و والایی فرهنگ و زبان ایرانی و ضعف فرهنگ و زبان خود آنان بود؛ و این حقیقت را هم تاریخ و هم جامعه‌شناسی و فرهنگشناسی تأیید می‌کند.

در همهٔ تواریخ نوشته‌اند که اسکندر و یونانیان در میان تمدن باستانی ایران و فرهنگ آن هضم شدند و گفته می‌شود که همین سبب خشم ارسطو و برهم خوردن روابطش با اسکندر و کشته شدن خواهرزادهٔ ارسطو بدست اسکندر گردید، زیرا بنا بر نقل تاریخ، یکی از درسهای ارسطو به اسکندر تفوّق ذاتی یونانی بر ایرانی و شرقی[1] بود،

---

۱) متفکران یونانی، گمپرتس، ص ۱۵۷۱ (فارسی).

که آنان را «بربر» و وحشی بیتمدن معنی می‌کردند.

* * *

بنابراین، اگر دورهٔ معروف به هلنیستیک یا یونانی مآبی را بخواهیم بدرستی توصیف تاریخی بکنیم و تعصبات اقلیمی و قاره‌ای و نژادی را بکناری بگذاریم باید بگوییم که این دوره، یک دوره نهایی برای قلمرو یونانی غرب بود؛ زیرا که اگر ورود حکمت و فرهنگ و فلسفهٔ ایران باستانی به یونان پیش از سقراط را یک ضدّ (یاآنتی‌تز) برای فرهنگ جاهلیت میثولوژیک یونانی بدانیم که (جدال آنها تا زمان ارسطو ادامه داشت) و همچنین مکتب مشائی ارسطو را ضد و معارض دیگر حکمت اشراق بشماریم (که تمام تلاشش برای براندازی اصول اشراق و عرفان و ادراک معنوی و شهودی مکتب گذشتگان بود)، باید فرهنگ و اندیشهٔ بازمانده این جدال را پس از مرگ اسکندر نتیجه (یا سنتز) آن تضادها و ثمرهٔ آن برخوردها بشماریم.

نتیجهٔ این دو برخورد (جاهلیت قدیم یونان، و ماده‌گرایی نسبی فلسفهٔ ارسطویی با حکمت اشراقی ایرانی) این بود که این دو معارض، در طیّ دو قرن ـ که پایان آن جهانگشایی و لشگرکشیهای اسکندر بود ـ بکناری رفتند و سیل هجوم فرهنگهای کشورهای مفتوحه و مستعمراتی اسکندر مانند مصر و صقلیه و کرت و جنوب ایتالیا و آسیای صغیر و بابل و ایران بقایای فرهنگ جاهلی دربسته و محدود آتنی و یونانی را بکناری زد و فرهنگی التقاطی و ناخالص شرقی که از نوادگان حکمت قدیم ایران بود بجای آن نشست.

بهمین دلیل است که می‌بینیم تمام مکاتب معروف آن زمان مانند مکتب کلبی و رواقی و نوافلاطونی و حتی اپیکوری نیمه‌مادی، همه دارای صبغهٔ حکمت اشراقی هستند و شعبه‌های مختلف آن شمرده می‌شوند و دیگر از میثولوژی یونانی و یا فلسفهٔ

ارسطویی خبری نیست.

از اینرو است که پیش از بررسی این مکاتب رایج در این **مقطع** تاریخی، بایستی به اوضاع و احوال فرهنگی و جامعه‌شناختی آن دوران نظری نو می‌انداختیم، و دامن تحقیق را از گرد توطئهٔ مورخان مغرض یا بی‌اطلاع قرون اخیر اروپا می‌زدودیم، و عینک اروپا محوری و قاره‌پرستی را از چشم خود بر می‌داشتیم.

اینک به سیر حکمت در منطقهٔ غربی آسیای صغیر، و نخست به مکتب اپیکوریان می‌پردازیم.

اپیکوریان

مکتب أبیقوریه (یااپیکوریان) منسوب است به حکیمی بنام **ابیقور** (اپیکوروس: Epicuros) که در حدود سال ۳۴۱ ق.م ـ همزمان با تولد زینون ـ در ساموس متولد شد. از نوجوانی به حکمت علاقمند گردید و نزد یکی از شاگردان افلاطون (همفیلس) آموزش را آغاز کرد سپس هیجده ساله بود که به آتن رفت و در ۳۲ سالگی و برسم و شیوهٔ افلاطونیان، باغی فراهم کرد و تمام اواخر عمر خود را در آن درس می‌گفت و با شاگردانش در همان باغ کار و کشاورزی و زندگی می‌کرد.

اپیکور به فلسفهٔ ذیمقراطیس هم مایل بود و نزد فئوسیفانوس شاگرد وی درس خوانده بود. وی مادهٔ اولیهٔ جهان را همان ذرات بسیط می‌دانست، ولی حرکات آنها را نه جبری و قهری که ناشی از روحی صاحب اراده می‌پنداشت و آنها را به حروف تشبیه می‌کرد. روح را نیز دارای اتم می‌انگاشت.

بیشترین شهرت این حکیم در اعتقاد مفرط او به **لذت** است و آن را با **فضیلت** و **سعادت** ـ که موضوع روز مکاتب فلاسفهٔ آن زمان بود ـ یکی می‌دانست. ولی ـ برخلاف

مشهور ـ لذت، در نظر او لذات شهوانی نبود، بلکه لذات معنوی و حقیقی را که با «خیر» و «فضیلت» هم ارز باشند، لذت می‌دانست و معتقد بود که لذت از راه حکمت بدست می‌آید و انسان را به سعادت ابدی می‌رساند.

این مکتب به عمل و پدیده‌های خارجی اهمیت بسیار می‌داد. حکمت عملی و اخلاق و تهذیب نفس را غایت حکمت نظری می‌دانست. با وجود این، حس و محسوسات را مایهٔ علم و معرفت می‌شناخت.

چون این حکیم وارث و شاگرد معروفی نداشت چیزی از او در دست نیست تا عمق فلسفه و اندیشه او را به ما برساند. تنها دو قرن بعد بود که شاعری بنام **لوکرتیوس** مطالبی را بنام او بشعر درآورد که امروز بنام او معروف شده و چون ظاهر فلسفه او مادّیگونه و طرفدار لذت است در اروپا مورد توجه بسیاری از مورخان قرار گرفت.

در کتب فلاسفهٔ اسلامی و تاریخ فلسفه (که در خلال ملل و نحل یا فهرستها آمده) آراء دیگری نیز به ابیقور نسبت داده شده است. از جمله، صدرالمتألهین در بحث حدوث عالم وی را از قائلین به حدوث عالم دانسته و در این باره می‌گوید که «وی مبدأ آفرینش را دو چیز می‌دانسته: **خلأ** و **صورت**. **خلأ** چیزی عدمی است، اما **صورت**، هم مبدأ موجودات و هم غایت آنهاست...» سپس آن را تأویل و توجیه می‌کند که مقصود وی از مبدأ بودن آن دو مبدأ وجود نیست، بلکه مبدأ و سبب قوام اشیاء است، و مقصود او از خلأ همان هیولای اولیه است که عدم است.[1]

رواقیان

مکتب کلبی، شاید بسبب برخی زیاده‌رویهای خود، دوام نیاورد و بعدها بصورت

---

۱) اسفار، ج ۵، ص ۲۳۹؛ الملل و النحل، شهرستانی، ج ۲، ص ۳۳۲.

معتدلتر و میانه‌تری ـ مانند آنچه که افلاطونیان داشتند ـ درآمد و بنام رواقیون معروف شد. نماینده و مؤسس این مکتب را زینون کیتیونی (شیتیکوس) می‌دانند. وی در اصل اهل فنیقیه (لبنان کنونی) بود، ولی در قبرس به دنیا آمد (حدود سال ۳۳۵ ق.م)، و مدتی همانجا نزد یکی از شاگردان آنتیس تنوس کلبی بنام کرایتوس حکمت آموخت و سپس نزد سیلیونوس میگاریکوس و تئودوس و فرونوس و بولەمونوس[1] شاگردی نمود تا آنکه در حدود سال ۳۱۲ ق.م به آتن آمد و بتدریس مکتب خود پرداخت.

زنون (یا ذینون) بسبب آنکه بدور از آتن با حکمت اشراقی آشنا شده بود، کمتر تحت تأثیر اندیشه‌های آن نواحی بود چون جایی را که برای تدریس برگزیده بود. سایبان یا **رواق** (و بیونانی Stoa) یکی از بناهای آتن بود، نام آن را «رواقیون» یا «أهل المظالّ» گذاشته‌اند.

زنون اگر چه در برخی از مسائل این مکتب با مبانی افلاطونی اختلاف داشت، ولی او را باید وارث و پیرو حکمت اشراق و سقراط و افلاطون دانست. زنون پیروان بسیاری از خود برجا گذاشت و عرصهٔ آن روزگار را تسخیر کرد و با نفوذ و سلطهٔ رومیها بر یونان و تمام مناطق مدیترانه، مکتب رواقی در آنجا نیز رونق گرفت و شاخه‌ای از آن در روم بکار پرداخت.

زنون در سال ۲۶۲ ق.م درگذشت و شاگرد او **کله آنتس** (Cleanthes) معروف به حمال جانشین او گردید. در سال ۲۳۲ ق.م جای او را شاگرد دیگرش **خروسیپوس** (Chrysippus) گرفت. حکیم **اپیکتاتوس** بردهٔ آزاد شده رومی سنکا و پس از او امپراتور **مارکوس اورلیوس** (Marcus Aurelius) (۱۸۰ ق.م) پیروان و نمایندگان مشهور مکتب رواقی می‌باشند.

---

۱) زبدة الصحائف، نوفل افندی، ص ۲۷.

* * *

رواقیون تحت تأثیر فضای جنجالی پرتبلیغ مکاتب مختلف ناچار به افشای عقاید اشراقی و سقراطی و افلاطونی بودند؛ از اینرو عقایدی مانند **اقانیم ثلاثه (ذات أحدیت، عقل، نفس)** ـ که بعدها در مکتب فلوطین معروف شد و مسیحیت و کلیسا آن را گرفت ـ جزو عقاید و آموزشهای رواقیون بود.

شهرستانی در این باره می‌گوید که زینون و خرسبس می‌گفتند، باری تعالی واحد محض است و عقل و نفس را دفعةواحده و با هم آفریده و همه چیز جهان را با آن دو آفرید. عقل و نفس ابدی و بیزوالند. نفس دارای دو جرم است، یکی از آتش و هوا و دیگری از آب و خاک. نفس، متجسّد به جرمی است که از هوا و آتش است، و این جرم متجسّد است به جرم دیگری مادی که از آب و خاک می‌باشد. نفس، اعمال خود را بوسیلهٔ این جرم دوم مادی به ظهور می‌رساند. باید دانست که مقصود اینان از جرم و جسم، جسم تعلیمی دارای ابعاد ثلاثه نیست و به مکان احتیاج ندارد.

جرم مادی خاکی فناپذیر است، و جرم معنوی ناری لطیف و بیوزن و غیرملموس می‌باشد. اگر پاک و مهذب باشد به عوالم روحانی راه می‌یابد. تا در قید جسم مادی است از انجام کار بدون ابزار مادی عاجز است، و هنگامی می‌تواند که بدون حاجت به ابزار و آلات اعمالی انجام دهد که از قید تن راحت شود.[1]

همچنین از ایشان نقل شده است که می‌گویند خداوند تعالی جهان را با نفخه‌ای (Pneuma) آفرید که از آتش ازلی بود. گاهی از آن نفخه به «کلمه» (Logos) تعبیر کرده‌اند که آن را مرادف با «عقل» می‌دانند و طبیعت جهان یا «عالم کبیر» از آن صادر شده است، و انسان عالم صغیر می‌باشد.

---

۱) الملل و النحل، شهرستانی، ج ۲، ص ۳۵۸.

عقیدهٔ دیگر آنان، اعتقاد به «دوره و کوره» یا تکرار تاریخ و زمان در دوره‌های بزرگ چندین هزار ساله است[1] که می‌دانیم این عقیده از ایران و هند وبابل به آن مناطق رفته است و سابقه‌ای بسیار دارد.

با وجود آنکه تمام این عقاید و تمام فروع آن را ـ که از مختصات حکمت باستانی ایران و مکتب فیثاغوری و اورفئی است ـ در پیروی از سقراط و افلاطون می‌شمارند، امّا عقاید دیگری نیز التقاطی در آنها از آثار مشائی دیده می‌شود که بحسب ظاهرمخالف افلاطون و مکتب اشراقی است.

رواقیون ادراکات و علم را مستقیماً ناشی از حس و حواس ظاهری می‌دانستند، و علم را کلّی و ظرف کلیات را در ذهن می‌شمردند که امروز این مطلب جزء اصول متعارفه علوم شده است.

امّا بخش مهم این مکتب ـ برخلاف مکتب مشائی ـ بر حکمت عملی ـ بمعنای تهذیب عملی نفس[2] ـ تکیه داشت، و حکمت نظری محض را بدون جنبهٔ خیر و نوعی هواپرستی می‌دانست.[3] می‌گفتند که حکمت حقیقی حکمت عملی است، و حکمت نظری مقدمه و برای آن است. چون جهان یا عالم کبیر، و انسان یا عالم صغیر را پیوسته بهم می‌دانستند، از اینرو عقل یا حاکم عالم کبیر را مطابق طبیعت و پیروی از قوانین طبیعت را موجب فضیلت می‌شمردند. و چون غایت حکمت وصول به فضیلت و در نتیجه رسیدن به سعادت است، بر آن بودند که انسان حکیم باید از عقل پیروی کند و با

۱) پیدایش علم نجوم، واندر وردن، ص ۲۲۷ (فارسی)، سیرحکمت در اروپا، ج ۱، ص ۴۲.

۲) در فلسفهٔ مشائی نیز بظاهر از اخلاق و تهذیب و سیاست سخن گفته می‌شد، ولی حتی حکمت عملی آن هم جنبهٔ نظری وذهنی داشت و مثلاً علم اخلاق ارسطوئی نوعی روانشناسی است نه تربیت عملی، و لذا فاقد جنبهٔ سازندگی است.

۳) خریف الفکر الیونانی، عبدالرحمن بدوی، ص ۱۰.

طبیعت هماهنگ و همراه باشد تا حکیم باشد.

با وجود این اهتمام به حکمت عملی، رواقیون به علم منطق نیز اهمیت می‌دادند که بنظر می‌رسد از منطق مشرقی و ایرانی گرفته شده بود و شاید با منطق ارسطو فرق داشته است. منطق را در دو باب جدل و خطابه بحث می‌کردند و به الفاظ و رابطهٔ آن با مفاهیم بسیار اهمیت می‌دادند و این همان شیوهٔ سقراط در مقابله با سوفسطائیگری بود. گویی **منطق را نه برای صیانت فکر خود که در واقع برای صیانت ذهن مستمع و مخاطب و جلوگیری از مغالطه می‌خواستند** و این همان شیوهٔ منطق مشرقی است که در قرآن نیز شبیه به آن دیده می‌شود.

برخی از مورخان اروپائی رواقیون را بسبب شباهت بسیارشان به حکمت قدیم ایرانی و مکتب فیثاغوری و سقراط و دوری از روش ارسطوئی، فاقد جنبهٔ فلسفهٔ یونانی (هلنیک) می‌شمرند و می‌گویند سبب این بیگانگی آنان از یونانی مآبی آن است که رؤسای آن هیچیک یونانی نبودند[1] اگر چه آموزش آنان در یونان بود. خود زنون لبنانی بود و پیروان اصلی و برجستهٔ آن غالباً سوری یا رومی بودند، اگر چه سقراط را قدیس خود می‌شمردند.[2]

همچنین برای بیان شباهت بسیارشان به حکمت شرقی و ایرانی تعبیراتی مانند اینکه «تأثیر کلدانیان را در آن محتمل می‌دانند»[3] «ممکن است با احیای مفاهیم اورفئوسی و دخالت دادن عقاید نو فیثاغوری، راه را برای غنوصیه (Gnosticism) هموار کرده باشند»[4] «تأثر آن از مکاتب شرقی بسیار آشکار است»[5] بکار می‌برند و حتی

---

۱) همان.

۲) **تاریخ فلسفه** (زنون)، برتراند راسل.

۳) همان.

٤) همان.

گاهی غم و اندوه آنها را فرا می‌گیرد که با میل فلسفهٔ یونانی به فلسفهٔ شرقی، فلسفهٔ (گرانبهای!) یونانی ـ که قاعدتاً مقصودشان همان دستاوردهای ارسطوست ـ راه انحطاط (!) را می‌پیماید.[٦]

شکاکان

پدیدهٔ تاریخی ـ فلسفی همعرض و همزمان این دو مکتب که تقریباً دو جهت گوناگون داشت، از مکتب دیگری نیز نام برده می‌شود که بمکتب «شکّ» (Sceptique) یا شکاکان معروف شده است.

این مکتب را از برخی جهات می‌توان پیرو یا دنبالرو پنهانی سوفسطائیان دانست، همانگونه که شرایط اجتماعی علمی آن دو نیز با هم شباهت داشت، ولی، بر خلاف سوفسطائیان که جنبهٔ ایجابی و کنشی و ادعای معرفت داشتند و شک خود نسبت به اصول حکمت را با تحریف لفظی یا معنوی و اظهار حکمتهای کاذب مانند آنکه **«معیار حقیقت خود انسان است»** ابراز می‌داشتند، شکاکان جنبهٔ سلبی و واکنشی آن را نشان می‌دادند و هر گونه معرفت را از خود و از امکان و دسترس بشر بدور می‌دانستند.

همانگونه که سوفسطاگری در اصل از تعارض ظاهری مکاتب ایلیائی و ایتالیائی و ایونی و مشرقی ایرانی و اندیشه‌های دیگر حاکم برخاسته بود، مکتب شک نیز ناشی از برخوردهای شدید حکمت افلاطونی و فلسفه ارسطویی و اندیشهٔ اپیکوری و رواقی بود.

---

۵) همان.

٦) عبدالرحمن بدوی (در خریف الفکر الیونانی و موسوعةالفلسفة) می‌گوید: «... إنّ انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مرکزها الرئیسی من آتینا نحوالشرق». (ص ١٠ خریف الفکر الیونانی) و این بردگی فکری وارثان هرمس را به دجّالان فلسفه نشان می‌دهد.

طرفداران این مکتب ـ که معروفترین آنها بلکه مؤسس آنها شخصی بنام **فورون یا پورون** (Pyrrhon) است ـ معتقد بودند که حس، خطا می‌کند و ادراکات حسی، نسبی و قابل اشتباه است و مطلق نیست، عقل نیز قادر به کشف خطای معرفت نمی‌باشد، پس معرفت انسان پایهٔ درستی ندارد و قابل اعتماد نیست و نمی‌تواند سعادت بشر را تأمین کند، بلکه بیشتر سبب دل نگرانی و ناآرامی او می‌گردد. پس نه اصالت حس رواقیون و مشائیون، و نه اصالت معنای اشراقی و افلاطونی، باید با شک در همهٔ این عناصر فکری به عمل پرداخت و در سایهٔ فراغت از معرفت و پی‌جوئی آن خوشبخت زیست.

از دیدگاه روانشناسی اجتماعی علم و حکمت و اندیشه، این وضع را در دوران قرون جدید اروپا و سیر حکمت در غرب نیز می‌توان ملاحظه کرد؛ چه پس از انقراض یا انزوای فلسفهٔ مدرسی مسیحی (اسکولاستیک) و ظهور دکارت و بیکن و برخی اندیشمندان انگلیسی و آلمانی، تعارض شدیدی میان اندیشه‌های فلسفی نوپدید آمد تا جایی که در قرن بیستم، حاصل این تعارضات را می‌توان بروز همان مکتب قدیم شک، ولی بصورتهای جدید دانست.

مکاتبی مانند حسگرایی (پاپوزیتیویسم) و حسگرایی منطق‌گونه (پوزیتیویسم منطقی) یا لغتْ ـ تحلیلی (تحلیل زبانی) و تجربه گرایی و مانند اینها با وجود پذیرش معرفت امور تجربی ـ در واقع بر پایهٔ شک در معرفت گذاشته شده است، و پیشرفت فیزیک نوین نیز پایهٔ استحکام ادراکات حسی آنان را بیشتر سست نموده بود. اینها معتقد شدند که قضایای فلسفی (متافیزیکی) بیمعناست، چون راهی به اثبات ندارد و مشکوک است، گزارهٔ حقیقی (Factual) نیست، بلکه لغوی است و نوعی تعریف لفظی است که نه صدق و نه کذب هیچیک در آن راه ندارد.

یا «یک گزاره موقعی منطقاً صادق است که چیزی دربارهٔ جهان خارج نگوید. این

گزاره صرفاً بمناسبت معانی واژه‌های بکار رفته در آن می‌تواند راست باشد، اما قوانین طبیعت محتملند..»[1] «یک قانون که راجع به یک نظم طبیعی می‌گوید «همیشه صادق است» را باید گزاره‌ای موقتی تلقی کرد، ممکن است در آینده نادرست باشد...»«هیوم می‌گفت هیچ دلیلی در دست نیست که فرض کنیم در وقایع متوالی علت معلولی ضرورتی درونی وجود دارد. این توالی علت و معلول چیزی نیست جز تواتر زمانی وقایع. تحلیل هیوم اساساً صحیح است»[2]

همین فیزیکدانان متفلسف، «زبان علمی» را دارای سه دسته واژه می‌دانند: ۱ـ **واژه‌های منطقی**؛ ۲ـ **واژه‌های مشاهداتی**؛ ۳ـ **واژه‌های نظری**، که به آنها گاهی «**واژه‌های ممنوع**» گفته می‌شود. وی حتی اصطلاحاتی مانند «پروتون ـ میدان الکترومغناطیسی ـ بار الکتریکی» را هم واژه‌های نظری می‌داند که «با شیوه‌های نسبتاً ساده و مستقیم نمی‌توان آنها را مشاهده کرد».

یا دیگری می‌گوید: «دنیا را آن طوری که اثباتگران صریحاً فرض کرده‌اند نمی‌توان با بخشیدن مختصات فیزیکی دقیق به هر نقطهٔ موجود در گزاره، توصیف و سپس «راست» یا «دروغ» بودن گزاره را بررسی کرد. در هر مبنای مختصاتی باید یک ناحیهٔ عدم قطعیت با خود داشته باشد و در نتیجه، این بررسی غیر قطعی است و باید برای آن امکانی از خطا قائل شد»[3].

«امروز وقتی می‌خواهی گزارهٔ «این قرمز است» را بسنجی نه «این» بدقت قابل سنجیدن است و نه «قرمز». بعلاوه علم یک مجموعه غیر مرکب از اجزاء جداجداست و

---

۱) مقدمه‌ای بر فلسفهٔ علوم، رودلف کارناپ، ص ۲۹۳.

۲) همان.

۳) شناخت عمومی علم، یاکوب برونوفسکی، ص ۱۱۷.

در چنین حالتی آنالیز و تحلیل آن به جملات و گزاره‌ها غیر ممکن است».[1]

نظریه‌ای که حقیقت بودن را با ابطالپذیر بودن ملازم می‌داند در فرجام کنونی آن نظریات شکاکانه نسبت به معرفت، معتقد است که واقعیات مفروض، یک حدس است و «مشاهده و عقل هیچکدام را بآن معنا که تاکنون مدعی معرفت بودن آن بوده‌اند، نمی‌توان سرچشمهٔ معرفت دانست».[2]

این دسته برای توجیه شک خود نسبت به بخشی از حقایق جهان هستی، نخست مسائل فلسفی (و در واقع خود فلسفه) را سلب حیثیت کردند و در خانه و زیر بال علوم دیگر نهادند، و سپس ملاک «علمی بودن» مسائل و قضایا را بزعم خود «معنی» قرار دادند با این شرط که داشتن «معنا» در گرو تجربه و استقراء و قابل تجربه بودن، و بتعبیری قابل «اثبات» بودن، باشد. و نویسنده **حدسها و ابطالها**، با این استدلال که چون قضایای علمی، کلی و مطلقند از اینرو بهراندازه استقصاء و استقراء شود، باز قابل تحقیق علمی نیست یا قابل اثبات نمی‌باشد، بنابراین، ملاک علمی بودن مسئله یا قضیه را آن دانستند که بتوان آن را «ابطال» کرد! چه اگر قابلیت اثبات ملاک می‌بود، نمی‌بایست برخی از نظریات معروف علمی ابطال شده باشد.

اینها و امثال اینها که هنوز هم بصورتهای گوناگونی و گاه بصورت اصالت زبان یا پدیده‌گرائی و مانند آنها وجود داشته و دارد، نمونه‌هایی از سیطره حکومت شک بر اندیشهٔ فلسفی غرب است که در برخی موارد مانند شکاکان قرون اولیه بنوعی «سودگرایی» و «دم غنیمتی» (پراگماتیسم) می‌انجامد که می‌گوید: «**خُذِالغایات و اتْرُك المبادئ**». و در نگاه دقیق به اوضاع و احوال پریشانی و سرگردانی فلسفی که پس از

---

۱) همان، ص ۱۱۵.

۲) **حدسها و ابطالها**، کارل ریموند پوپر، ص ٤.

دکارت و مونتانی (قرنهای ۱۶ و ۱۷ م) در اروپا روی داد - بخوبی می‌توان شباهت آن را با دوران شکاکان قدیم دریافت.

برای پایان بردن این بخش ناگزیر اندکی بشرح زندگی و اندیشه‌های «فورون» یا پورون (Pyrrhon)- که بغلط پیرهون خوانده می‌شود- می‌پردازیم. وی از اهالی الیسا (Elisa) بود، در حدود سال ۳۷۴ ق.م[۱] متولد شد و در سال ۲۵۷ ق.م درگذشت. در جوانی در سپاه اسکندر خدمت می‌کرد و به اسکندریه و از آنجا در یکی از سفرهای خود به هندوستان همراه اسکندر رفت، و گفته‌اند که با حکمای برهنهٔ هندی آشنا شد[۲]. از وی کتابی باقی نمانده است. از تمام آنچه که از وی نقل می‌شود چنین بر می‌آید که وی در واقع یک «ضد جزمیّت» است، نه شکاک بمعنای منکر واقعیات.

شاگردان و بازماندگان مکتب او عبارتند از تیمون فیلونتی (Timon Philonte) و آرکه سیلائوس پیتانی(Arcesilas Pitane) (متوفی ۲۴۰ ق.م) و کارنه‌ئاد (Carnead) ـ کاریـنادس ـ کلیتوماخوس (حدود ۱۱۰ تا ۱۸۰ ق.م) و آنتیوخوس (متوفی ۶۹ ق.م) و اِنه سیدموس کرتی (Enesidemus) سکتوس امپریکوس (Sectus Empricus) (۲۱۰ـ۱۸۰ م)، و آرکسیلائوس را مؤسس «آکادمی جدید» نام داده‌اند.

* * *

---

۱) زبدةالصحائف.

۲) تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل؛ خریف الفکر الیونانی، عبدالرحمن بدوی، ص ٦٩.

۱.٤

افلوطین

تمام این مکاتب همزمان با مشائین و پس از آنها تا ظهور مسیحیت را می‌توان نتیجهٔ حملهٔ ارسطو به حکمت اشراق و واکنشهای گوناگون این مکتب در برابر زخمها و ضربه‌هائی دانست که ارسطو به آن وارد ساخته بود و سیر طبیعی آن را بنوسانهای افراطی و تفریطی نشان می‌دهد، اگر چه روانشناسی و تأثیر طبیعت یونانی را هم نباید نادیده گرفت.

یکبار حکمت علمی بمعنای اشراقی و سقراطی آن بکنار می‌رود و بصورت فلسفهٔ محض نظری طبیعی و قواعد منطق درمی‌آید، و بار دیگر حکمت عملی محض و بخصوص اخلاق یکه تاز می‌شود و نه فقط فلسفهٔ نظری، که اساس معرفت را از میدان بدر می‌کند. از دید شاعرانه، این آشفتگی و بینظمی در اندیشهٔ فلسفی را می‌توان به تب، و هذیانهای مکتب نما، و «حکمت گم کردگان» فیلسوف نما را به تبداران، تشبیه کرد و گفت: «بود آن هذیان گفتن دنباله این تبها».

اما سرانجام خورشید شرق دوباره تابیدن گرفت و عرفان و حکمت مشرقی (یا همان حکمت اشراق) از اسکندریه مصر سربدرآورد و فضای اندیشه و فلسفه را معطر

ساخت. حملهٔ اسکندر به مشرق اگر چه زیانهای مادی و معنوی بسیار ببار آورد؛ اما از سویی تشکیل حکومت واحد او، که در ظاهر زبان و فرهنگ یونانی را ترویج می‌کرد، در واقع مبلغ رسمی حکمت و علوم مشرق زمین و بویژه ایران گردید، و از سوی دیگر انتقال کتب تاراج شدهٔ حکمت و علوم نجوم و طب و ریاضی دربار و معابد ایران به اسکندریه که حتی تا دوران سلسله بطلمیوسیان (بطالسه) یونانی تبار مصر ادامه داشت و کتابخانه بینظیر و معروف اسکندریه را برپا و آباد ساخت سبب انتقال سریع حکمت مغان ایرانی به مصر و اسکندریه شد.

همانطور که در اول این مقاله دیدیم راههای ارتباطی میان ایران و مصر و مدیترانه از طریق بابل و سوریه و همچنین آسیای صغیر، همیشه باز بود و از این طریق روابط فرهنگی و گسترش فرهنگ حکمت ایرانی برقرار می‌شد؛ ولی حکومت اسکندر این روابط را سریعتر و گسترده‌تر کرد، زیرا نقل و انتقال سپاهیان و سیر و سیاحت سیّاحان افزایش یافته بود و شهر اسکندریه که میراث باستانی خود را از زمان کمبوجیه با فرهنگ و حکمت و علوم ایرانی آمیخته بود بصورت حوزه‌ای مستقل درآمده بود که اگرچه در ابتدا با آتن و دیگر مناطق مدیترانه رقابت نمی‌کرد، ولی بسبب دوری خود از آن تحت تأثیر نوسانهای آن نیز قرار نگرفته بود و نطفهٔ حکمت ایرانی در آنجا در کار پرورش مکتبی عمیق و زنده و جاندار بود که بعدها به بزرگترین مرکز علم و فلسفه تبدیل شد.

این مکتب که بعدها نام آن را **نوافلاطونیان** گذاشتند، یک عرفان خالص بود که مشهورترین حکمای آن **فلوطین** (Plotinus) می‌باشد.

فرق این مکتب با مکتب سقراط و افلاطون در آن بود که فلوطین حکمت و مکتب خود را مانند فیثاغورس مستقیم و بلاواسطه از ایران و منبع ایرانی گرفته بود. از

اینرو باید او را فیثاغورس ثانی دانست که قرنها پس از وی نه درساموس یا ایتالیا که، در قارهٔ آفریقا و در نقطهٔ جدایی (پیوستگی) سه قاره از یکدیگر پدیدار گردید.

برخی او را یونانی تبار می‌پندارند و نویسندگان اروپایی بطریق اولی او را یونانی الاصل می‌شمارند. سبب اشتباه اینان نام یونانی (یارومی) اوست، و حال آنکه تسلط نزدیک به یک قرن اسکندر و مقدونیان و یونانیان به مشرق از این قبیل تأثیرات بسیار داشته است[1] و داشتن نامی بیونانی دلیل بر یونانی الاصل بودن نمی‌شود.

همچنین بدنبال اثبات یونانی بودن فلوطین، سعی بیفایده می‌شود که مکتب او را حاصلی تاریخی از مکاتب گذشته یونان و مناطق یونانی‌نشین بدانند و حال آنکه عناصر این مکتب باندازه‌ای از عناصر فلسفه‌های پیشین بدور است که استقلال آن را مسلم می‌سازد.

یکی از محققان مصری در کتاب خود چنین می‌گوید:

... و لو أنّ «أتسلر» ینکر أن تکون المذاهب الشرقیة قدأثّرت تأثیراً کبیراً في الفلسفة، فأنّنا نجد کثیراً من الباحثین المعتمدین ـ مثل فاشیرو ـ یقول: «إنّ الفلسفة الأفلوطینیّة کانت فلسفة شرقیة بکّل معنی الکلمة، فهي في روحها و جوهرها و طبیعتها شرقیة. و أمّا المظهر الخارجي لها فإنّه و إن کان یونانیاً، فإنّ هذا لایوجب أن یجعلنا نعتقد أنّ له روحاً یونانیاً و هذا ظاهر خصوصاً فیما یتّصل أولاً بما قلناه عن الطابع التام لهذه الفلسفة، و ثانیاً إنّ کثیراً من الأفکار التي کانت منتشرة في البیئة الهندیة الفارسیة، أي البیئة التي ظهرت فیها الحضارة العربیة (الاسلامیة)، قدأثر کلّ التأثیر في هذه

---

۱) در ایران، هنوز برخی از مردم نام فرزندان خود را اسکندر ـ یعنی همان دشمن بزرگ تاریخ خود ـ می‌گذارند، و همچنین است نامهایی مانند چنگیز و تیمور و از این گونه‌ها.

الفلسفة».

ففكرة الملائكة ـ أو الوسطاء، أو العقول المتوسطة ـ ثم فكرة «الصدور» خصوصاً، كل هذه أفكار شرقيّة من ألفها إلى يائها.

ففكرة الصدور ـ و هي التي تلعب أخطر دور في هذه الفلسفة و تكون الفكرة السائدة في كل أجزائها ـ فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهنديّة والفارسية ... فقد كانت هذه العناصر الشرقية تحلّق في الجو الذي وجد إبان ذلك العصر، في القرون الثلاثه الأولى للميلاد بوجه أخص، و كانت منتشرة إلى حد بعيد جداً في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب و الشرق اليوناني أي مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار و المذاهب الشرقية في هذه الأوساط، فلاسبيل إذن إلى إنكار تأثر الأفلاطونية المحدثة بالعناصر الفكرية الشرقية.[1]

برخی بدنبال رابطه‌ای بین مکتب معروف به غُنوصیّه (گنوسیان)[2] و افلوطین هستند که در چند قرن پس از میلاد مسیح و پیش از آن در آن مناطق بوده است، و دلیل آن را شباهت بسیار این دو مکتب در وجودشناسی و نفس‌شناسی و جهانشناسی (و تعبیراتی چون انسان کبیر و عالم صغیر) می‌دانند.

سبب این گونه تحقیقات بیهوده آن است که بیشتر محققان غربی و پیروان آنها در ملل دیگر سررشتهٔ اصلی را نیافته‌اند و حاضر نیستند بپذیرند که گاهی مکاتب و نامهای گوناگون، همه یک ریشه دارند و مایهٔ اصلی آنها یک اندیشهٔ واحد متحول و

۱) خريف الفكراليوناني، عبدالرحمن بدوی، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۶/ فاشیرو: التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية.

۲) غنوص (به معنای معرفت) از گنوسس یونانی برگرفته شده، وکلمهٔ معروفی است که مصداق بسیار گنگ و تاریک تاریخی دارد و حتی بغلط به نحله‌های صوفیگری هم گاهی گفته می‌شود.

متحرک می‌باشد و همان است که روزگاری (در حدود ۲۶ قرن پیش از این) در مشرق و بخصوص در ایران وجود داشته. و نامهایی مانند غنوصیه و فیثاغوریه و افلاطونیه و اشراقیه و مکتب سقراط و افلاطون و فلوطین ... همه یک چیز و دنبالهٔ همان مکتب اشراقی یا مشرقی است که در ایران باستان به آن حکمت یا «خرد جاویدان» می‌گفتند و اسلام هم بعدها چیزی شبیه به آن را آورد.

گم کردن سر این رشته سبب شده که گاهی از شباهت شدید میان فلوطین و فیثاغورس متحیر می‌شوند و برخی از خود می‌پرسند چگونه است که «احدیت» فلوطین تا این اندازه به «موناس» (Moras/Monas) فیثاغورس نزدیک است؟ و همچنین سایر شباهتها! و چرا فلوطین باآنکه با مکتب مشائی آشنا بوده، سخنی از «محرک اول» و «حرکت» نگفته و بجای آن از «صدور» و «فیض» و وسائط ایجاد مخلوقات مانند عقل (نه عقول) و نفس (نه نفوس) سخن بمیان آورده است؟

بنظر ما اگر غنوصیه را نه گروهی خاص، بلکه همان مکتب فیثاغورس و حکمت ایرانی بدانیم، فلوطین یک غنوصی است و بجای اصطلاح نادرست و نارسای نوافلاطونی باید مکتب او را «غنوصی» نامید، ولی اگر مقصود از این کلمه نام گروهی باشد که گویا همزمان با فلوطین در همان نواحی بوده‌اند،[1] باید گفت که وی نه فقط از آنها نیست، بلکه حتی بروایت فرفوریوس، رساله‌ای در ردّ آنها نوشته که در مجموعهٔ **تاسوعات** وی آمده است.[2]

باری، فلوطین (یا پلوتین ـ پلوتینوس: Plotinus) یک مصری است که گفته می‌شود در شهری بنام لوکو (لوکوپلیس) در مصر علیا در حدود سال ۲۰۴ میلادی

---

۱) **تاریخ فلسفه**، امیل بریه، ج ۲، ص ۳۱۰.

۲) إنئاد ۲، رسالهٔ ۹ (**مجموعهٔ رسائل فلوطین**، ج ۱، ص ۲۵۵).

متولد شده، و در بیست و هشت سالگی به اسکندریه رفته و همراه اریگنس در محضر عارف و حکیمی بنام آمونیوس سکّـاس (Ammonius Saccas) یا حمال حکمت فرا گرفته، و در سی و نه سالگی با سپاهیان یک سردار رومی (گُردیانوس) کـه بـه ایـران لشگرکشی کرده بامید رسیدن به منبع حکمت همراه می‌شود.

معروف است که با کشته شدن آن سردار، وی نیز به آسیای صغیر (وانطاکیه) بازگشته، ولی این از نظر تاریخی و تحقیقی درست بنظر نمی‌رسد؛ زیرا مستند اصلی این سخن شاگرد او فرفوریوس است، و فرفوریوس اقرار دارد که از گذشتهٔ او چیزی نمی‌دانسته و فلوطین حاضر نبوده چیزی از زندگی خود به شاگردان بگوید. از طرفی بسیار بعید است که حکیمی بامید دست یافتن به حکمت و علوم مشرقی تا به ایران بیاید، ولی بسبب کشته شدن یک سردار نظامی رومی، از فکر خود پشیمان شود و باز گردد.

شباهت بسیار کارهای او به هندیان نیز همین تردید و تعجب را برای محققان بوجود آورده و بسیار طبیعی بنظر می‌رسد که سالها در ایران گردش نموده و حتی تا هندوستان رفته باشد و بزرگان و حکمایی را در ایران و هند دیده باشد.

در اینجا مناسب است اندکی به آمونیوس نیز بپردازیم. اگر چه نام او با الف و «آ» نوشته شده، ولی بعید نیست که نام حقیقی او «عامون» که نـامی مـصری است بـاشد، بخصوص که قفطی او را شاگرد هـرمس اول دانسـته است. ایـنگونه تـحریف اسـامی و تبدیل به اسامی یونانی در آن زمان معمول بوده، مثلاً فرفوریوس که لبنانی و اهل صور است می‌گوید که او را که نامش «مَلِک» بـه مـعنی پـادشاه بـوده مـالخوس (Malchus) می‌نامیده‌اند و می‌نویسد که به این هم بسنده نکرده همشاگردی و دوست وی آملیوس او را «بازیلیوس» (بیونانی بمعنای شاه یا ملک) می‌نامیده، که در واقع مرادف نام مادری

فورفوریوس است.[1]

مورخان آمونیوس را بنیانگذار مکتب اسکندریه (اسکندریون) - یا بتعبیر اروپایی آن: «نوافلاطونیان»[2] - می‌شمرند. گفته‌اند که والدین مسیحی داشته و به دین قدیم یونان بازگشته[3]، ولی این مطلب تأیید نشده و بسیار بعید است.

فلوطین گویا عمدهٔ معلومات خود را از آمونیوس (عامون) فراگرفته، زیرا خود را راوی مکتب او نشان می‌داده، و از آنجا که فلوطین حکیمی اشراقی (و بتعبیر معروف: افلاطونی یا غنوصی) است، مسلم می‌شود که آمونیوس نیز حکیم و عارفی اشراقی بوده، اگرچه مانند افلوطین از مکتب مشاء و مکاتب دیگر نیز خبر داشته است.

فلوطین در سال ۲۴۴ م. به وطن بازگشت[4] و سپس رم را که نوخاسته و آمادهٔ پذیرش بیشتر آموزشهای او بود برگزید و به آنجا رفت و بساط تدریس خود را در آنجا بنا نهاد و در حدود سال ۲۷۰م درگذشت.

مهمترین آثار فلوطین بیش از پنجاه رساله است که در دسته‌های نُهتایی و در شش فصل به وسیلهٔ شاگردش فرفوریوس گردآوری شده است، که تماماً تقریرات و باصطلاح دانشگاهی جزوه‌های درسی اوست که بوسیلهٔ شاگردان تهیه شده است. این رساله‌ها را بسبب تقسیمات نُهتایی، در زبان عربی **تاسوعات** یا **تساعات**، و در یونانی Eneads نامیدند.[5]

---

۱) **آثار فلوطین**، لطفی، ص ۱۱۱٤.

۲) این اصطلاح جدیدی است که مورخان اخیر گذارده‌اند.

۳) **تاریخ الفلسفة**، دکتر مرحبا، ص ۳۲۵.

٤) **تصوف و ادبیات**، برتلس، ص ۲۷.

۵) بخشهایی از الهیات **تاسوعات** را که نام «تئولوجیا» داشته مترجمان و تحریف و «اثولوجیا» نام دادند، و حتی آن را از کتب ارسطو معرفی نمودند، و همین سبب زیانهای بسیاری برای رشد فلسفه، و موجب خوشنامی بی‌اساس برای ارسطو نزد حکمای مسلمان گردید.

وی مانند دیگر حکمای اشراقی، حکمت نظری را همراه با حکمت عملی (اخلاق و سیاست کشور) می‌پسندید و درس می‌گفت. در روم نزد امپراتور آنجا، «گالینوس»، و ملکه‌اش منزلت و حرمت بسیار داشت و از آنان خواسته بود که شهری را در اختیار او بگذارند تا آنجا را بشیوهٔ خود «جامعهٔ نمونه» بسازد و نام آن را **شهر افلاطون** بگذارد. مدتی شهر ویرانه‌ای را که بنام افلاطون بود به وی دادند، ولی بعدها بدخواهان، امپراتور را نسبت به هدف وی باخبر ساختند و او نیز نگذاشت که فلوطین این کار را بانجام برساند.

ویژگی مکتب فلوطین، عرفانی بودن و روانی و همسازی آن است. وی اگر چه نام خدا یا صانع را نمی‌برد، ولی هستی‌بخش و آفرینش را ویژهٔ «وجود مطلق» و حقیقی و محض می‌داند که از آن می‌توان به **واجب‌الوجود** یا موجود ضروری‌الوجود فلسفه تعبیر کرد؛ حقیقتی که یکتا و غیر موصوف به صفت و بی‌همتاست و دست خرد به شناخت و معرفت آن نمی‌رسد. فیض سرشار او ـ که لازمهٔ ذات اوست ـ سبب آفرینش صادر اول بنام «**عقل**» (یا نوس) می‌گردد؛ حقیقتی که یکتا و ساکن و غیرمتغیر است و از او موجودی بنام «**نفس**» (یا پسوخه) به وجود می‌آید که جلوه‌های گوناگون او انسان و جهان را می‌سازد.

این سه حقیقت طولی و علت ـ معلولی، سه رکن یا «اقنوم» جهان‌بینی فلوطینی است که بعدها به تثلیث مسیحی انجامید و آن را سه حقیقت عَرْضی فرض کردند. در عرفان اسلامی از آن به عماء مطلق، و فیض اقدس و فیض مقدس تعبیر می‌شود.

میان مکتب عرفانی فلوطین و عرفان اسلامی شباهتهایی هست که بعدها از آن سخن خواهیم گفت، ولی هرگونه تعبیر از عرفان اسلامی یا عرفان ایرانی پس از اسلام

به «فلسفهٔ نو افلاطونی ایران» نابجا و غلط و بدور از تحقیق و حقایق تاریخی است.[1]

فلوطین، ذات باری - یا وجود نخستین - را **کمال محض** می‌داند که صفات او در واقع صفاتی سلبیه و تنزیهیه است. او بسیط و واحدمن جمیع الجهات (در خارج و در ذهن) است؛ جوهر و عرض نیست، شیء نیست و فوق شیء است، ولی در عین حال کل الأشیاء است، زیرا مبدأ جمیع اشیاء است.

صادر اول یا عقل (نوس)[2] ازلی نیست، ولی ابدی است؛ ساکن و **مؤثر کل التأثیر** است، فیاض ثانی اوست که روح یا نفس را تدبیر می‌کند.

نفس، صادر دوم و رابط بین عقل و جهان مصنوع است و ملهِم و مدبِّر نفوس و عقول جزئیه می‌باشد؛ که فلوطین آن را به **آتش ابدی** تشبیه می‌کرده[3] و بطریق اولی: «**روحانیةالحدوث والبقاء**» است، و می‌گوید اگر از عناصر اربعه یا امزجهٔ اربعه بوجود آمده بود چگونه می‌توانست آنها را نگه دارد و حفظ کند؟ و نیز نفس را به دایره‌ای تشبیه می‌نموده که دارای ابعاد نیست و مرکز آن عقل است و شوق و عشق سبب گردش نفس بدور مرکز می‌گردد.[4]

گویا مقصود وی از نفس، همان روح است که گاهی از آن به کلمهٔ «لوگوس» تعبیر شده و فیلون متکلم یهودی آن را از اشراقیون پیش از خود فراگرفته بوده، و بعدها مسیحیان آن را با عیسی مسیح، تطبیق نمودند.

---

۱) مرحوم اقبال در **سیر فلسفه در ایران**، ص ٤٣ این تعبیر را کرده است.

۲) برتراند راسل می‌گوید که اروپاییها برای نوس nous کلمه‌ای نیافتند و آن را معادل Mind یا Intellectual گرفتند، بنظر ما همین سبب برخی اشتباههای دیگر شده است.

۳) سهروردی از آن به «ملکهٔ نورانیه» تعبیر می‌کند (**المطارحات**، ص ٤٥٢) و ملاصدرا آن را «شعلهٔ ملکوتیه» می‌خواند (از جمله در **مبدأ و معاد**، ص ٦)، و پیش از این دیدیم که هراکلیتوس نیز اصل اشیاء را آتش نامیرا می‌دانست.

٤) در **ملل و نحل** شهرستانی، و نیز در کتب میرداماد و ملاصدرا همین نقل شده است.

مادّه در فلسفه فلوطین جایی ندارد جز آنکه سایه (ظلّ) و تاریکی (غَسَق) و فقر محض است. ادراکات حسی انسان ارزش ناچیزی دارد و علم واقعی را با شهود می‌توان بدست آورد.

خود فلوطین نیز اهل شهود و قادر به خلع بدن و درک مستقیم حقایق با چشم غیرمادی بوده و در کتاب وی و نیز در شرح زندگی او آمده است. فرفوریوس می‌نویسد که شاگردانش اصرار داشتند تصویر او را ترسیم کنند، ولی حاضر نمی‌شد و می‌گفت این جسم که خود یک ظل است مگر چیست که از آن باز، ظل دیگری تهیه شود! فلوطین بشیوهٔ مغان و حکمای ایرانی و فیثاغوریان گوشت نمی‌خورد، کم می‌خوابید، به جسم اهمیت نمی‌داد.

دربارهٔ وی نوشته‌اند که در تمام علوم زمان خود ماهر بوده و «در هندسه و ریاضیات و مکانیک و علم مناظر و موسیقی تبحر داشته، ولی حاضر نبوده وقت خود را بپژوهش تفصیلی در آنها بگذراند».

«در جلسات درس بدستور او شروح فلسفه مشائی خوانده می‌شده، ولی او خود مطالب این تفسیرها را تکرار نمی‌کرده، بلکه راه شخصی خود را پیش می‌گرفته و می‌کوشیده تا در مورد موضوع بحث، برتری نظریات آمونیوس را ثابت کند».[1]

* * *

مکتب اسکندریه پس از فلوطین به دو شاخهٔ مسیحی و غیر مسیحی تقسیم شد: شاخهٔ مسیحی آن اوریگنوس (Origenus) (گاهی بنام اوریجن - یا اوریژن خوانده می‌شود) بود، و شاخهٔ دیگر آن فرفوریوس (برفوریوس - Perphyrios) واضع کلیات پنجگانه یا ایساغوجی (Isagoge) در منطق و کتابی در اتحاد عاقل و معقول؛ نیز

---

۱) دورهٔ آثار فلوطین، لطفی، ص ۱۱۱۱.

آملیوس و یامبلی‌خوس و ابرقلس (پروکلوس) و چند تن دیگرند.

ما بر این تقسیم اصرار نداریم و حتی گمان قابل قبولتر آن است که همانگونه که اریگنوس ـ همشاگردی فلوطین ـ به مسیحیت گراییده بوده، فلوطین نیز در واقع آن را پذیرا بوده، زیرا اساس حکمت اشراق بر پذیرش پیامبران و قبول وحی بوده؛ و همچنانکه در انجیل متّا آمده است در زمان تولد عیسی مسیح در بیت‌لحم چند تن از مغان ایرانی از ایران بعزم دیدار عیسی نوزاد، براهنمایی ستارگان و تنجیم، به آنسو رفته بودند و هیرودیس حاکم رومی باخبر شده بفکر کشتن عیسی برآمده بود و شرح آن در انجیل مذکور آمده است.

سلمان فارسی نیز که یکی از مغان بزرگ ایران بود برای رسیدن به پیام‌آور اسلام «حضرت خاتم‌الانبیاء»(ص) و ایمان به وی رنجها برد و سفرها کرد، که در تواریخ آمده است.. از اینرو بسیار بعید بنظر می‌رسد که شخصی عارف و معنوی مانند فلوطین باداشتن دوستی مانند اوریگنوس، از مسیح و نبوت و صدق رسالت او خبر نداشته، یا داشته ولی از آن اعراض نموده باشد و با وجود اعتقاد او به روح‌الهی ـ یا نفس یا کلمه ـ که یکی از مصادیق آن عیسی مسیح بود، مذهب شرک! و بتعبیر برخی «وثنیّت» را برگزیده باشد.

اگر چه درباره فرفوریوس نوشته‌اند و مشهور است که بر ضد مسیحیان کتاب نوشته، ولی باز هم دربارهٔ این شاگرد صدیق[1] فلوطین نیز نمی‌توان آن را بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی به عیسی دانست، و ممکن است مخالفت او با جریان ضدعرفانی بوده است که در میان برخی مسیحیان برپا شده بوده و حتی به تکفیر اوریگن انجامیده است.

---

۱) فرفوریوس می‌گوید در جشن تولد افلاطون شعری خواندم که مرموز و الهام بود ... فلوطین بصدای بلند به من گفت: تو در آنِ واحد، هم شاعر هستی، هم فیلسوف، و هم مفسّر أسرار مقدس؛ و پیداست که «محرم اسرار مقدس» با پیامبر خدا مخالفت نمی‌کند.

بنابراین، توجه مسیحیان اولیه را باید معلول یا نتیجهٔ اعتقاد و هماهنگی عرفان اشراقی و حکمت مشرقی با نبوت عیسی دانست، نه بالعکس، ولی چون عرفای مسیحی قرون ۲ و ۳م بصورت جریانی مستقل در تاریخ فلسفه آمده‌اند، ما نیز همان ترتیب را در پیش می‌گیریم.

اکلیمنسوس اسکندرانی و **اوریگن** را نخستین فیلسوفان مسیحی معرفی می‌کنند. اوریگنوس در سال ۱۸۵م به دنیا آمد و در ۲۵۴م از دنیا رفت، و همچنانکه دیدیم او و فلوطین با هم از درس آمونیوس بهره‌گرفته بودند. فرفوریوس می‌نویسد که: «روزی اریگنس در مجلس فلوطین حضور یافت، فلوطین دچار شرم شد و خواست درس را قطع کند و چون اریگنس از او خواهش کرد که بسخن ادامه دهد، گفت: وقتی شخص می‌بیند که شنوندگانش آنچه را او خواهد گفت می‌دانند شوق سخن گفتن را از دست می‌دهد؛ و پس از زمانی کوتاه لب از سخن فرو بست و به مجلس پایان داد.»[1]

از این داستان، منزلت والای حکمت و دانش اوریگن آشکار می‌شود. گفته‌اند او و فلوطین و آرینوس عهد کرده بودند که ـ بنا بسنت قدیم حکمت مغان ایرانی و سیرهٔ فیثاغورثی ـ چیزی دربارهٔ اسرار حکمت ننویسند، ولی آرینوس عهد را شکست، از اینرو آن دو نیز برای پیشگیری از تحریف حکمت، اجازهٔ نشر درسهای خود را دادند.

فلسفهٔ این حکیم رنگ و بوی کلام مسیحی را ندارد، بلکه یک حکمت اشراقی خالص است و به اقانیم سه گانه ـ ولی طولی، یعنی **أحد، عقل، نفس** ـ معتقد است و بعدها که عقاید شرک‌آمیز خورشید و میترا (و زهره) پرستی رواج یافت، تثلیث مسیحی نیز اقانیم سه گانهٔ افقی و عرضی گردید و نظریهٔ طولی اقانیم کفر شناخته شد.

پس از وی حکمای مسیحی دیگری نیز آمدند که بر این عقیده ـ جمع بین

---

۱) همان، ص ۱۱۱۲.

مسیحیت با عرفان شرقی ـ بودند، برخی مانند آریوس Arius (حدود ۲۵۶ تا ۳۳۶م) همچون اوریگن، تکفیر شدند[1] و برخی مانند آگوستینوس (Aagustinus) (۳۵۴ تا ۴۳۰م) جزء قدّیسین کلیسا گردیدند. آگوستینوس اصلاً از اهالی شمال آفریقا بود، مدتی به حکمت ایرانی و سپس به مانویگری گرایید و سرانجام مسیحی شد، سپس حکمت مشرقی را با مسیحیت بهم آمیخت و ثنویت را به تثلیث بدل کرد. انحراف عمدهٔ او جدا اندازی میان حکمت و سیاست بود که وحدت آندو اساس و غایت حکمت اشراقی محسوب می‌شد. وی به جدایی کلیسا از حکومت، و امر دنیا از امر آخرت فتوا داد و برویهم او را می‌توان رویگردان از حکمت شمرد.

حکیم دیگر مسیحی بوئه‌ثیوس (Boethius) ـ حدود ۴۸۰ تا ۵۲۴ م ـ (نویسندهٔ کتاب تسلای فلسفه) است که به ارسطو و مشائین نیز گرایش داشته و دربارهٔ منطق چیزهایی نوشته و حکمت عملی افلاطون را نیز ترویج می‌کرده است، حکومت وقت او را به سبب عقایدش اعدام نمود.

مکتب اسکندریه و رم فلوطینی، در قرون بعد به مراکز دیگری از سوریه یا آتن منتقل شد؛ یامبلیخوس (Iamblichus) شاگرد فورفوریوس (درگذشته در ۳۳۰م) مرکز سوریه را تشکیل داد؛ شاگرد او آئدسیوس (Aedsius) در پرگامون (Pergamon) و نستوریوس (نسطور ـ Nestorius) و پسرش پلوتارخوس در آتن، و ابرقلس یا پروکلوس (Proclus) (۴۱۰ ـ ۴۸۵م) در بیزانس و قسطنطنیه مدرسهٔ فلسفه گشوده بودند و مکتب فلوطینی یا افلاطونی را ترویج می‌کردند، و همچنانکه گفتیم عرفان و مسیحیت و فلسفه وکلام بهم آمیخته بود.

در منطقهٔ سوریه که مرز و جای برخورد دو امپراتوری ایران و روم شرقی بود

---

۱) در شورای کلیسایی نیقیه در سال ۳۲۵م،و مجمع قسطنطنیه در سال ۳۸۱م نظریهٔ او کفر شناخته شد.

حوزه‌های علمی و فلسفی نیز گاه دچار آشفتگی می‌شدند و ناامنی برای حکما در قلمرو رومی بیشتر بود. شهرهای مهم آن مناطق مانند «رها» و «نصیبین» و بعد از آن «حرّان» بسیار پررونق بود و برخلاف مدتی کوتاه که در اوایل مسیحیت بزبان یونانی میل شدید یافت شده بود، مکاتب شرقی بیشتر بزبان سوریائی یا سریانی اهمیت می‌دادند و حتی بسیاری از کتب حکمای قدیم یونان بسریانی ترجمه می‌شد.

شهرهای «رها» و «نصیبین» قلمرو ایران بودند و با حکمای ایران و مغانی که در دربار سلاطین ساسانی خدمت می‌کردند رابطه داشتند و در هر دو شهر، مکتب ایران شهرت داشت و بسیاری از حکمای آن ایرانی بودند. شهر «رها» که گرفتار حکومت رومی شد حکمای آنجا که بیشتر نسطوری و در عرف ایرانیان بهدین و پاکدین شمرده می‌شدند (زیرا مسیح را حادث و مخلوق خدا می‌دانستند نه قدیم بالذات) و دنبالهٔ مکتب افلوطین و اوریگنس و آریوس را از دست نداده بودند در ۴۸۹م از طرف امپراتور روم (زنون) رانده شدند و به ایران آمدند و با استقبال ایرانیان روبرو گردیدند و در دربار ایران قدر و قیمت یافتند. مکتب نصیبین هم بوسیلهٔ ایرانیها اداره می‌شد، تا آنکه در شهر گندیشاپور(جندی شاپور) نیز مدرسه‌ای برپا گردید و حکمای منطقهٔ سوریه به آنجا روی آورند و شهرت آن از مدارس دیگر بیشتر شد.

در زمان انوشیروان هفت تن از حکمای افلاطونی از آتن اخراج شدند(۵۲۹م)، این حکما که مشرب افلاطونی داشتند بیدرنگ به ایران که فعالترین مراکز فلسفی و علوم شده بود روی آوردند و دیری در ایران ماندند و از فرصتی که برای ایشان در آشنایی از نزدیک با حکما و مغان ایرانی پیش آمده بود و افلاطون آرزوی آن را داشت، بهرهٔ بسیار یافتند و در بازگشت به آتن ارمغانهایی از دستاوردهای خود از ایران و هند به آنجا بردند.

دوران انوشیروان را می‌توان پررونقترین ادوار فلسفه و علم پس از حملهٔ اسکندر دانست، زیرا علاوه بر میراث گذشتهٔ ایرانی، وی کوشش داشت که از هند و سوریه و اسکندریه و یونان و روم نیز کتب و آراء علما و حکما را گردآوری کند و آن را به اوج خود برساند. پس از انقراض بقایای اسکندر مقدونی و از بین رفتن اقوام و کم تمدن اشکانی و برپایی سلسلهٔ ساسانی، حکمت ایرانی باز به دوران رونق خود رسید و حکمت و علوم، بویژه طب و نجوم و تا حدودی ریاضیات، توسعه و ترویج یافت. اردشیر و شاپور ساسانی نیز در گردآوری کتب بتاراج رفتهٔ حکمت و علوم ایرانی از قلمرو یونان و روم و هند کوشش بسیار کردند و حتی کتبی را که بسریانی و یونانی نوشته شده بود بفارسی برگرداندند.

محتمل است که پس از ویرانسازی کتابخانهٔ معروف اسکندریه ـ که بسیاری از آن کتب ایرانی بود ـ بوسیلهٔ امپراتور روم و غارت و آتش‌سوزی آن، بخشی از آن کتب بغارت رفته بعدها بدست مشتریان ایرانی رسیده و به خزاین و کتابخانه‌های ایران بازگردانده شده باشد.

یکی از ویژگیهای دورانهای پس از ارسطو ـ و بخصوص در اسکندریه و جانشینان سوری و آرامی آن ـ تخصصی شدن علوم پزشکی و نجوم و ریاضیات (بخصوص هندسه) و جدا شدن آنها از مادر خود، فلسفه یا حکمت بود.

در این دورانها به پزشکان و منجمان و ریاضیدانان مشهور برمی‌خوریم. در پزشکی مکتب بقراط و جالینوس و در هندسه اقلیدس، و در علم هیئت و نجوم بطلمیوس و برخی دیگر شهرت یافتند که پیروان اینان شمرده می‌شوند.

* * *

۴

سیر حکمت پس از اسلام

با ظهور اسلام (۶۱۰م) و نزول قرآن، علاوه بر عقیدهٔ توحیدی که با شرک و چندگانه‌پرستی بشدت بمقابله برخاسته بود، جهان‌بینی جدیدی به مؤمنان و مسلمانان عرضه شد که در سراسر عربستان سابقه نداشت. سرزمین عربستان بسبب وسعت صحرای آن و خشکی و گرمای زیاد و دور بودن از مراکز تمدن، در حکم جزیره‌ای دور افتاده بود که از فرهنگ ایران و روم فقط بت‌پرستی (یا ستاره‌پرستی) آن را برگرفته و از اندیشهٔ فلسفی یا علوم و حتی خط و ادب محروم بود و بجز شعر که از روی استعداد طبیعی بروز می‌کرد و ارزش اجتماعی داشت و همردیف با شجاعت و ثروت محسوب می‌شد، چیز دیگری نداشت.

در میان این مردم ـ که شهرنشینان اندک آن از راه تجارت یا خدمت به ثروتمندان زندگی می‌گذراندند و بادیه‌نشینان آن برخی کشاورز و برخی راهزن بودند ـ یهود، و در برخی مناطق مسیحیان، مردمی با فرهنگ شمرده می‌شدند که آنها نیز بجز اعتقادات خرافی خام مذهبی، چیزی از علوم و فنون و بخصوص از حکمت و علوم عقلی نمی‌دانستند.

در چنین جامعه‌ای ظهور ناگهانی معارف و مسائل مهم فلسفی با صبغهٔ دینی و از راه وحی، مانند چشمهٔ جوشانی بود که در آن صحرای خشک پدیدار شده باشد، از اینرو اهل اندیشه و بویژه جوانان را بسوی خود کشید.

مسائلی مانند احدیت ذات الهی و صمدانیت او، و اینکه نه زاده و نه زاییده شده و قدیم و ابدی است، و همچنین مسائلی مانند قضا و قدر و ارادهٔ قاهر الهی همراه اراده و اختیار بشری، و نیز قیامت و حشر و معاد و بهشت و جهنم و دهها موضوع مهم دیگر در جهانبینی بشری، ناگهان در اندیشهٔ مسلمانان جای گرفت و همین سبب گردید که پرسشهایی را بوجود بیاورد و پیامبر(ص) به آنها پاسخ بدهد که آغاز تفسیر قرآن، همین پاسخها بود.

با رحلت پیامبر(ص) سیر این مسائل نه فقط از بین نرفت، بلکه بیشتر شد. پیامبر(ص) پیش از درگذشت خود، جانشینی برای خود تعیین کرده بود که پسرعم و داماد وی، و همانگونه که خود پیامبر از آن تعبیر می‌نمود، دروازهٔ علم پیامبر و مفسر عالی وحی بود[1]. این شخص ـ که امام علی(ع) سرسلسلهٔ شیعه یا امامیه می‌باشد ـ بسبب برخی رویدادهای سیاسی و اجتماعی که بلافاصله پس از وفات پیامبر رویداد از خلافت محروم ماند و سرانجام بعنوان چهارمین خلیفه و جانشین پیامبر مدتی کوتاه بر مسند حکومت اسلامی نشست.

بر اثر اختلافات و دسته‌بندیهای سیاسی و اجتماعی ـ که بعدها بنام شیعه و سنّی نامیده شد ـ فقط آن عده از مردم از مکتب علی امیرمؤمنین(ع) بهره می‌بردند که پیرو او یا به وی خوشبین بودند، و سیر آن مکتب، زنجیروار پس از وی ادامه یافت و جانشینان او و هریک بنابر مقتضیات زمان و فراغتهای مردم، پاره‌ای از حقایق جهان را ـ و در واقع مسائل فلسفی نزدیک به زندگی مردم و مؤثر در تحولات روحی و اجتماعی را که با وجود نظری بودن آن جنبهٔ حکمت عملی و تأثیر تربیتی و اخلاقی نیز داشت ـ برای مردم و اندیشمندان زمان بیان می‌کردند؛ و تا بحدّی این آموزشها پیش‌رفته بود

---

۱) حدیث نبوی: أنَا مدينة العلم و عليٌّ بابها.

که در زمان پیشوایان پنجم و ششم (جانشینان امام علی«ع») یعنی امام باقر(ع) و امام جعفر صادق (ع) سالهای ۸۰ تا ۱۴۸هـ (۷۰۰ تا ۷۶۰) میلادی آن را در جلسات بزرگ بصورت درس به شاگردانی ـ که گاهی به چند هزار نفر می‌رسیدند ـ آموزش می‌دادند و بعدها برخی از پروردگان آن درسها، بزرگترین متکلمان زمان خود شدند.

گروه دیگر، که سیاست حکومتها، آنها را از جانشینان امام علی (که مشهور به اهل بیت پیامبر(ص) بودند) بدور نگه می‌داشت بچند سبب از لحاظ اعتقادات مذهبی و نکات فلسفی قرآنی در سرگردانی بسر می‌بردند:

اوّل آنکه چون خلیفهٔ دوم نقل و روایت سنت پیامبر را بشدت ممنوع ساخته بود و این ممنوعیت ـ که حدود یک قرن تا زمان خلافت عمربن‌عبدالعزیز، حتی بعد از آن ادامه یافت ـ میان مردم با حدیث پیامبر و محدثان و راویان صادق آن فاصله انداخت، بسیاری از احادیث گرانبهای نبوی از میان رفت؛ اگرچه اهل بیت (یعنی سلسلهٔ امامان شیعه) در میان خود آن را کاملاً محافظت می‌کردند و همه جا آن را بیان می‌داشتند (معمولاً در شهر مدینه در حجاز که مقرّ آنان بود).

این فاصله میان مردم و حدیث و سنت پیامبر، ضایعهٔ بزرگی بود و زیانی بسیار به معارف اسلامی و تفسیر پیامبر از قرآن بوجود آورد و سبب شد که مدعیان قرآنشناسی از هر طرف بساط خود را برای مردم بگسترانند و عقاید و برداشتهای شخصی خود را از قرآن بنام اسلام به ذهن مسلمین فرو کنند.

دوم آنکه شدت تبلیغات حکومت بنی‌امیه و مروانیها علیه امام‌علی (علیه‌السلام) و فرزندانش و کشتار بی‌امان و بیرحمانه آنان ازپیروان اهل بیت، سبب ترس مردم و جدایی آنها از اهل بیت می‌شد و آنها را از رسیدن به سنت پیامبر(ص) محروم می‌ساخت.

سوم چون پس از خلافت معاویه، اهل بیت و امامان شیعه معمولاً در شهر مدینه اقامت داشتند و قلمرو وسیع اسلامی ـ که از خراسان تا شمال أفریقا گسترش یافته بود ـ گسترده‌تر و دورتر از آن بود که براحتی به آنان دسترسی پیدا کنند و در میان آنهمه خطر جانی از آنان بهره ببرند، از اینرو عامهٔ مسلمین منبعی برای پاسخ به مشکلات اعتقادی خود بخصوص در فهم قرآن مجید ـ که مکرر از قضا و قدر و مشیت و عدل الهی و صفات خداوند سخن می‌گفت ـ نداشتند.

این پدیده سبب بروز جریانی شد که بعدها بنام علم کلام و متکلمین معروف گشت. مثلاً شخصی بنام حسن بصری از شاگردان امیرالمؤمنین علی(ع) (وفات: ۱۱۰ ه / ۷۲۸م) مدعی آشنایی با اصول عقاید اسلامی و تفسیر صحیح قرآن بود، از اینرو در دوران بنی‌امیه در هنگامی که مردم برای نماز به مسجد می‌آمدند، در جایی از مسجد می‌نشست و برای مردم عقاید اسلامی را بیان می‌کرد.

پدیدهٔ تاریخی دیگری که سبب گرمی بازار این متکلمان و مشوق و عطش مردم می‌شد ماجراهای سیاسی بود که معمولاً با تکیه بر آیات قرآن یا حدیث پیامبر(ص) انجام می‌گرفت. از جمله در زمان حکومت و خلافت امیرالمؤمنین امام علی(ع) ـ و بخصوص پس از صلح او با معاویه و قبول حکمیت تحمیلی ـ مسائلی را مطرح ساختند که بظاهر دربارهٔ معنی کفر و فسق و ایمان بود، ولی کاربرد سیاسی داشت.

مخالفان امام (علی) که به سیاست وی اعتراض داشتند، اصولاً هرگونه ترک وظیفه (مذهبی یا سیاسی یا نظامی) را کفر و خروج از دین معرفی می‌کردند. این اعتقاد بعدها مزاحم حکومتهای اموی شد، زیرا پادشاهان این سلسله پایبند عمل به قوانین اسلامی و رعایت قرآن نبودند و براساس این عقیده و نظریه، کافر شمرده می‌شدند و صلاحیت خلافت و حکومت اسلامی را از دست می‌دادند.

از اینرو بتشویق خلفای اموی نظریهٔ دیگری بنام «اِرجاء» ـ که طرفداران آن را گروه «مُرجئه» می‌نامند ـ ساخته شد. این گروه نوعی جبر و سرنوشت قطعی را تبلیغ و اثبات می‌کردند و از طرف امویها تأیید می‌شدند. حسن بصری اگرچه به سرنوشت یا تقدیر الهی معتقد بود، ولی با جبر بشدت مخالفت می‌کرد و به اراده و اختیار کامل انسان معتقد بود، و در مقابل گروه «قدریّه» یا جبریان و مرجئه قرار می‌گرفت. وی از لحاظ سیاسی نیز مخالفت سیاست معاویه و امویها بود و همهٔ آنان را ستمکار و فاسق می‌دانست و می‌گفت این خلفای بنی‌امیه که خون مسلمین را بناحق می‌ریزند و اموالشان را بزور می‌گیرند و بیت‌المال مسلمین را بتاراج می‌برند و همه گونه فسق را انجام می‌دهند و می‌گویند که «افعال تقدیر الهی است و نباید با آن به مخالفت برخاست»، دروغ می‌گویند و دشمنان خدا هستند و خداوند آنها را عذاب خواهد کرد زیرا فرموده است: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

شاگردان او معبد جُهَنی (درگذشته ۸۰هـ/۶۹۹م) و غیلان دمشقی (۱۲۵هـ/۷۴۳م) که به شام رفتند نیز با نظریهٔ جبر و قدر ـ که مخصوص طرفداران حکومت بود ـ مخالفت می‌نمودند و به همین سبب اعدام شدند.

شاگرد دیگر حسن بصری بنام «واصل بن عطا» (درگذشته ۱۳۱هـ/۶۹۹م) بر سر مسئله‌ای با او به مخالفت برخاست و از استاد خود برید و حوزه‌ای برپا کرده که در تاریخ او را رسماً مؤسس فرقهٔ «معتزله» دانسته‌اند اگرچه در واقع حسن بصری پایه‌گذار کلام غیرشیعی است با آنکه خود او را شیعه و از پیروان امیرالمؤمنین علی(ع) دانسته‌اند.

بنابراین، جریان اندیشه و تفکر فلسفی ناشی از عقاید اسلامی ـ که بعدها علم

---

۱) سورهٔ واقعه، آیهٔ ۲٤.

کلام نامیده شد ـ در چهار دستهٔ عمده[1] خلاصه شد که با انشعاب **ابوالحسن اشعری**، به پنج دسته رسید:

۱ـ شیعهٔ پیروان امام علی(ع)، که نگاهبان واقعی اسرار قرآن و تفسیر آن بودند.

۲ـ خوارج، که گروههای سیاسی ضدحکومتی، بلکه اساساً ضدحکومت (آنارشیست) بودند.

۳ـ گروه طرفداران امویه و خلفا، که از طرف آنان حمایت می‌شدند.

۴ـ معتزله، که آنان را می‌توان فیلسوفان خودجوش پس از اسلام دانست.

۵ـ اشعریه، که انشعابی از معتزله بود ولی بزودی مواضعی مقابل آن را بدست گرفت، و چون برخلاف معتزله و شیعه، با سیاستهای حکومت خلفا موافقت داشت در بیشتر دوره‌های تاریخ و حتی پس از انقراض آنان موقعیت بهتر و از اینرو طرفداران بیشتری یافت.

با زوال آثار دو دسته مرجئه (قدریه) و خوارج، و خروج آنان از صف اصحاب کلام، از آن پس جریان اندیشهٔ فلسفی در سه گروه خلاصه گردید و خواهیم دید که جریان اندیشهٔ معتزله بیش از یک قرن دوام نیاورد و بدلایلی چند منقرض گردید و آنچه را که بتوان نام علم کلام داد، یکی **کلام شیعی** بود که اساس استدلالی محکمتری داشت؛ دیگر **کلام‌اشعری** که تنها کلام غیر شیعی است.

---

۱) مکاتب کلامی و فقهی در قرون نخستین بسیار بود، ولی اندک اندک از میان رفتند و مکاتب کلامی بازمانده که در طول تاریخ اسلام دوش بدوش یا در برابر هم به سیر خود باقی ماندند یکی کلام شیعی است و دیگر کلام اشعری، که در قرون اخیر بخصوص در مکتب شیراز کلام شیعی با رنگ فلسفی خود اشعریگری را جذب نموده و تحت‌الشعاع خود قرار داد. مکاتب فقهی قرون نخستین هم بزودی به مکتب فقهی شیعه (معروف به فقه جعفری به نام امام جعفر صادق علیه‌السلام) و مکاتب (یامذاهب اربعه) حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی منحصر و خلاصه شد.

در اینجا آنچه که از نظر تاریخی باید به آن توجه گردد و جلو پاره‌ای از اشتباهات یا غرض‌ورزیهای محققان غیرمسلمان با آن گرفته شود، فاصلهٔ تاریخی میان کلام ناب اسلامی و کلام آمیختهٔ به فلسفه‌های پیش از اسلام می‌باشد که پس از ترجمهٔ کتب فلسفی از سریانی و یونانی بوجود آمد.

بدون تردید با ترجمهٔ کتب فلسفی از سریانی و یونانی به عربی در زمان خلفا، علم کلام سخت تحت تأثیر بلکه نفوذ فلسفه یونانی قرار گرفت، ولی این کار در اوایل قرن ۳ هـ در دوران قدرت مأمون عباسی انجام شد.[۱]

بنابراین، حدود یک قرن و نیم گسترش بساط بحث و درس و تألیف در معارف و مسائل فلسفی قرآن پیش از دورهٔ ترجمه را می‌توان کلام ناب اسلامی و بدور از اصطلاحات و مفاهیم فلسفه یونانی نامید؛ و علم کلام پس از ترجمه آن کتب را کلام ناخالص دانست. از اینروست که اصرار بیشتر محققان اروپایی بر اینکه کلام اسلامی زاییده و برخاسته از فلسفهٔ یونانی و اسکندرانی است، نادرست و تاحدودی همراه تعصب نژادی و مذهبی و «ناسیونالیستی» می‌باشد.

همانگونه که گفتیم، کلام اسلامی در آغاز یک جریان فکری و فلسفی ناب برگرفته از قرآن و اصطلاحات آن همان اصطلاحات قرآنی و متعارف آن سرزمین بود، ولی پس از رواج فلسفهٔ یونانی، این دو جریان مانند دو رودبار شور و شیرین بهم آمیخت و علم کلام مصطلح را ساخت، اگرچه سرانجام با تلاش حکیم نصیرالدین طوسی علم کلام نیز شکل و قالب فلسفی یافت.[۲]

---

۱) اگرچه آغاز ترجمهٔ کتب سریانی و یونانی را زمان منصور مؤسس عباسیه میدانند، ولی این خلیفه به حکمت و منطق علاقه‌ای نداشت و مقصود او ترجمهٔ کتب پزشکی یونانی بود که شهرت بسیار یافته بود، و در مرحلهٔ بعد به کتب نجوم و احکام تنجیم و طالع‌بینی توجه می‌شد.

در سبب و انگیزهٔ این ـ باصطلاح ـ نهضت ترجمه در زمان عباسیان سخنانی گفته شده، ولی اگر به انگیزه‌های درونی و زیرین آن بخواهیم توجه کنیم متوجه می‌شویم که یکی از عوامل و انگیزه‌های مهم آن، مقابلهٔ خلفای بنی‌عباس با اهل بیت(و امام جعفر صادق(ع) معاصر منصور؛ و امام رضا(ع) معاصر مأمون) و باز کردن دکانی بود که نظر اندیشمندان و متکلمان زمان را از این شخصیتهای برجسته و رقبای خوشنام و عمدهٔ سیاسی خود برگردانند و آنها را سرگرم مباحث نظری نو سازند.

انگیزهٔ دیگری که به این عامل سیاسی نخستین حکومتی کمک می‌کرد اهداف مترجمان مسیحی بود که این کار را برای مقابله با اسلام و خدشه‌دار ساختن محوریت قرآن و کلام شیعه سودمند می‌دانستند؛ و اتفاقی نیست که بسیاری از این مترجمان روحانیان مسیحیت و مبلغان آن در قلمرو مسلمانان بودند.

بعبارت دیگر، ترجمهٔ کتب یونانی و سریانی به عربی در زمان عباسیان طبیعی و اتفاقی یا از روی حکمت‌جویی و علم دوستی نبود، بلکه منشأ سیاسی داشت و خلفای عباسی ـ و بویژه مأمون ـ آگاهانه از غیر مسلمانان، و بیشتر از غیر ایرانیان بهره می‌گرفتند و از أسقفها و کشیشان مسیحی استفاده می‌کردند. از اینرو می‌بینیم که کتب فلسفه بیشتر از کتب ارسطو ترجمه شده است، زیرا بینش عرفانی و اشراقی افلاطونی و فلوطینی با مکتب شیعه نزدیک بود و بهمین سبب بعدها دستمایه اسماعیلیان قرار گرفت.

مأمون عباسی با معتزله موافق بود و در کار ترجمه، گویی در ظاهر قصد داشت آنان را تقویت و تجهیز کند، ولی هدف اصلی او بیرونق کردن حوزهٔ امامت و زعامت فکری وعلمی اهل بیت بود و در این راه حتی ببهانهٔ بحثهای آزاد مذهبی، بارها امام هشتم شیعیان ـ امام رضا(ع) ـ را با بزرگان ادیان و متکلمان توانای زمان روبرو

می‌ساخت تا از اعتبار آن امام بکاهد، اگرچه در عمل، نتیجه‌ای عکس خواستهٔ او حاصل می‌شد و آن امام بگواهی تاریخ، در همهٔ آن مناظره‌ها بخوبی غالب می‌گردید.

بهرحال، ترجمهٔ کتب فلسفی یونانی ـ سریانی تأثیر خود را بر اندیشهٔ اسلامی گذاشت و همانگونه که خواهیم گفت از این رهگذر در مذاهب مختلف کلامی تغییراتی ساختاری بوجود آمد.

معتزله از فلسفه یونانی بیشترین تأثیر را پذیرفتند و علم کلام معتزله بصورت هفتجوشی درآمد که از قرآن و حدیث و منطق و آراء حکمای ما قبل سقراط و مشائین در آن عناصری دیده می‌شد. نظّام (درگذشته ۲۳۱ه) و ابوالهذیل علّاف (درگذشته در حدود ۲۳۲ه) نمونه معروف و مقدّم صف معتزله پس از خلط با فلسفهٔ یونانی هستند و رنگ فلسفهٔ یونانی در آراء آنها دیده می‌شود.

همچنین دیگر متکلمان مشهور معتزله مانند هشام بن عمرو فوطی(۲۲۶ه) ابوعلی جُبّائی(۳۰۳ه) و پسرش ابوهاشم جبائی(۳۲۱ه) جاحظ، عمروبن بحر(۲۵۵ه)، شحّام (۲۳۲ه) و عبادبن سلیمان (۲۵۰ ه) که همه از گروه معتزله بصره شمرده می‌شوند، و بشربن معتمر (۲۱۰ ه) و ثمامه بن اشرس (۲۱۳ه) و ابوموسی مردار(۲۲۶ه) و جعفربن مبشر(۲۳۵ه) و اسکافی (۲۴۰ه) و ابوالحسین خیّاط(۲۸۹ه) و ابوالقاسم بلخی کعبی(۳۱۹ه) و قاضی عبدالجبار(۴۱۵ه) که از معتزلهٔ بغداد می‌باشند.

همین تأثیر شدید فلسفهٔ مشائی (وگاهی ماقبل سقراطی) در متکلمان معتزلی، سبب عکس‌العملهای شدید محدّثان و متعصبان غیرشیعه گردید، و حتی به تکفیر معتزله و احیاناً شیعه انجامید.

برخلاف آنچه در تعریف علم کلام آمده و معروف است که «علم کلام برای دفاع از شرع به وجود آمده»، برای دفاع از شرع نبود؛ بلکه همانگونه که گذشت، آغاز رویش فلسفهٔ

اسلامی بود، و لذا در برخی موارد شاید با ظواهر شرع هم منطبق نمی‌شد و از اینرو مکتب اشعریت را ـ که انشعابی از معتزله و اعتزالی از آنان بود ـ باید عکس‌العمل گرایشهای غیرمذهبی معتزله دانست. از اینروست که چیزی نگذشت که کلام اشعریگری با مذاق حدیثگرایان (اهل حدیث) سازش یافت، و کلام‌اشعری جبههٔ مدافع شرع را در پیش گرفت.

از طرفی کلام اشعری بمذاق سیاستمداران و دربار اکثر خلفا نیز شیرین می‌آمد، و لذا می‌بینیم که حدیثگرایان و اشعریّه در دربار خلفای عباسی، جای مرجئه دربار امویها را گرفتند و عهده‌دار دفاع از سیاست خلفا و امرا گردیدند.

خلفای عباسی بیاری همین مکتب، با خلفای فاطمی و طرفداران آنان ـ یعنی اسماعیلیه و باطنیه ـ و در حقیقت با اهل بیت پیامبر و سلسلهٔ امامان شیعه مقابله می‌کردند و نظام الملک طوسی وزیر سلجوقیان ـ که از سرسخت‌ترین دشمنان فاطمیان مصر و اسماعیلیه بود ـ از متکلمان معروف اشعری معاصر خود همچون ابوالمعالی جوینی(معروف به امام الحرمین) (۴۱۹ـ ۴۷۸هـ) و غزالی در ظاهر برای تدریس کلام غیرشیعی در مدارس نظامیّه، ولی در واقع برای مقابله با اسماعیلیه و شیعه بهره می‌گرفت و سرانجام، مکتب اشعریگری را رسمی و اجباری و با فقه شافعی و سنی متحد ساخت.

بسیاری از متکلمان اشعری جزو فقها و محدثان مالکی یا شافعی و حنبلی نیز بودند و گاهی منصب قضا داشتند؛ و اگر پیش از آن، میان محدثان، بویژه حنبلیان، با متکلمان اشعری تعارضی وجود داشت، ولی پس از آن به آشتی انجامید و اشعریگری مدافع حشویگری و اخباریگری گردید.

اما سیر علوم عقلی (و در صورت ظاهر کلام اسلامی) دارای پیچیدگی و فراز و

نشیب بسیار بوده است؛ زیرا شیعه که در اقلیت قرار گرفته بود و دستگاه خلفا بیرحمانه آنان را نابود می‌کرد و حتی امامان آنها را پنهانی مسموم می‌ساخت و می‌کشت، ناگزیر به سازماندهی تشکیلات پیچیده‌ای شد که مایه‌های اعتقادی و کلامی آن برگرفته از قرآن و سنت، ولی از طریق امامان خود بود، فقه مستقل و جداگانه داشت، و شیوهٔ زندگی سیاسی و اجتماعی ویژه‌ای را در پیش گرفته بود تا از نابودی بگریزد و مأموریتی را که پیامبر به جانشین خود امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) و یازده جانشینان دیگر خود داده بود بپایان ببرد و بثمر و سامان برساند.[1]

سبب این موضعگیری شیعه را بایستی در تحولات سیاسی و اجتماعی آن دوره تاریخی یافت. عامه مردم ـ بجز گروهی که در نواحی دمشق، پایتخت امویها و بدور از مرکز وحی و رسالت و زیر فشار تبلیغاتی دستگاه معاویه زندگی می‌کردند ـ از خلفای بنی‌امیه ناراضی و آمادهٔ انفجار و انقلاب بودند، تنها محوری که اکثریت مردم در آن توافق داشتند «اهل بیت» یعنی سلسلهٔ امامان شیعه بودند که در عرف مردم آن زمان با رمز **«رضی آل محمد»** تعریف می‌شدند. گروهی از عموزادگان «اهل بیت» ـ که بعدها بنام عباسیان معروف شدند و خلافت براه انداختند ـ از این نیاز مردم بهره‌گیری سیاسی و نظامی کردند و گروهی از خراسان، دورترین نقطهٔ قلمرو حکومتی، بمخالفت و قیام برخاستند و سرانجام حکومت سلسلهٔ امویها را منقرض ساختند.

اقدام بعدی عباسیان وانمود کردن خود بنام همان وارث پیامبر «یا رضای آل محمد(ص)» و سرکوب کردن خاندان امام علی(ع) بود و امام ششم شیعیان یعنی امام جعفرصادق(ع) که در آن زمان می‌زیست و در معرض نامزدی خلافت و حکومت بود،

---

۱) امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام مستقیماً براساس واقعهٔ و نص صریح غدیر خم جانشین بلافصل پیامبر بود و در سنت پیامبر(ص) صریحاً به وجود یازده امام دیگر از نسل وی اشاره شده بود، ولی مورد قبول عده‌ای از محدثان غیرشیعه قرار نمی‌گرفت.

هدف اصلی حاکمان جدید و خطر بزرگ آنان شمرده شد.

از اینرو سلسلهٔ امامان و پیروان آنها از این پس بمراتب بیش از پیش در فشار و حمله و خطر نابودی قرار گرفتند، و شیعه که خود را آمادهٔ برقراری حکومت اسلامی بشیوهٔ پیامبر و امیرالمؤمنین علی(ع) نموده بود ناگزیر بسازماندهی سری و فعالیتهای زیرزمینی پرداخت.

امـام جـعفر صـادق(ع) دارای ده فـرزند پسـر و دخـتر بـود کـه بـزرگترین آنـها «اسماعیل» نام داشت. این فرزند بسیار به پدر نزدیک بود و بسبب شوق و شاگردی خود نزد پدر به علومی که با وحی به پیامبر(ص) مربوط می‌شد ـ و در جهان باستانی به آن حکمت می‌گفتند ـ دست یافت و اگر چه در جوانی و در زمان پدر خود درگذشت، امّا بعید بنظر نمی‌رسد که بسهم خود در ترویج مخفیانهٔ آن قسمت از علوم که علوم پنهانی شمرده می‌شدند، و یا تفسیر باطنی و فلسفی و عرفانی قرآن بـودند کـوشیده و دست پروردگان و شاگردانی داشته و همچنین رازدار پدر خود در سازمانهای پنهانی شیعه بوده است.

اگـرچـه مـنصب رسـمی امـامت شـیعه پس از مـرگ اسـماعیل بـه امـام کـاظم علیه‌السلام رسید، امّا فرزند اسماعیل بنام محمّد که یکی از وارثان علوم امام صادق(ع) و پدر خود بود مکتب پدر و جدّ خـود را بـرپا نگـهداشت. ایـن بـخش از تـاریخ شـیعه موشکافی و دقت تحقیق بسیار می‌خواهد، زیرا مدارک تاریخی آن مبهم و تاریک است و بسبب حساسیت زمان و اینکه خلفای بنی‌عباس در آن تاریخ دشوارترین اوضـاع را برای اهل بیت و علویان بوجود آورده بودند، و بشدت از روابط و ارتباطات مخفی آنان ـ چه رسد به روابط ظاهری ـ مراقبت مـی‌کردند، آن دوران را مـی‌توان بـه شـدیدترین

حکومتهای پلیسی عصرمان تشبیه نمود.[1]

در چنین شرایطی بود که امام کاظم(ع) ـ امام هفتم ـ به امامت رسید و برای پنهان ماندن مقام او بایستی پنهانکاریهایی انجام می‌گردید. از اینرو طبیعی است که مدعیان امامت برای اشتباه مأموران حکومتی از هر گوشه‌ای ادعای امامت کنند و بتعبیر امروزی «بَدَل»های امام واقعی جان او را حفظ نمایند.

اگرچه در تواریخ آمده است که فرزند اسماعیل[2] زیر بار امامت امام هفتم شیعه ـ امام کاظم(ع) ـ نرفت و فرقهٔ اسماعیلیه را بوجود آورد، ولی دقت در تاریخ نشان می‌دهد که خود این ادعاها جزو همان سازمانهای پنهانی شیعه بوده و بعدها خواهیم دید که همه جا شیعهٔ امامیه (اثناعشریه) در امور سیاسی با اسماعیلیه همراه و همهدف بودند.

امامان شیعه مأموریت داشتند که در اولین زمان مناسب قیام کنند و کلمه «إذا

---

۱) در تواریخ آمده است که در تمام راهها و جاده‌های بین شهرها مأمورینی بودند که قاصدها را بازرسی می‌کردند و علویون را می‌گرفتند، و حتی در شهرها نیز برای منازل امام و رجال علوی جاسوس و مراقب و خبرچین می‌گذاشتند و حتی آمده است که از روی دیوار و بام منازل اطراف، خانهٔ آنها را زیر نظر داشتند و گاهی نیمه‌شب مأموران خلیفه برای بازرسی خانهٔ امام و یاران او و یافتن اسلحه یا مدارک حرکات نظامی یا سیاسی برضد دربار خلافت به خانهٔ آنان می‌ریختند و آنها را در هر حال که بودند برای تحقیق و بازپرسی بنزد خلیفه می‌بردند.

در کتب تواریخ عمومی و تواریخ مختص این خاندان شرح این فشارها و بدرفتاریها و قساوتها و شکنجه‌ها آمده است، و حتی مورخان نوشته‌اند که خلفا علویان را در لابلای دیوار و زیر پایهٔ ساختمانها مدفون می‌ساختند یا در زندان از گرسنگی یا شکنجه می‌کشتند.

۲) پس از اسماعیل بن جعفر پسرش محمدبن اسماعیل و برادرزاده امام کاظم(ع) سازمان سری شیعه را (که بعدها اسماعیلیه و باطنیه و قرامطه و... نامیده شد)اداره و رهبری می‌کرد.برخی داستان سعایت او از امام کاظم(ع) را نزد هارون خلیفه نقل کرده‌اند که بلافاصله پس از آن به مرگ ناگهانی درگذشت، ولی چون محمدبن اسماعیل تا زمان مأمون حیات داشته این خبر درست نیست و همانگونه که در **مقاتل الطالبیین** ابوالفرج، و عیون ابن بابویه، و ارشاد مفید آمده است داستان سعایت مربوط به فرزند دیگر اسماعیل به نام علی است. ر.ک: **قاموس الرجال**، ج ۸، ص ٦٤).

قام قائمنا» که در روایات شیعه آمده معنائی اعم از قیام امام دوازدهم دارد. از طرفی قیامهایی ـ مانند قیام زید فرزند امام چهارم ـامام سجاد(ع)- و قیامهای حَسَنیّون (محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم) ـ که پیش از آن انجام شده بود سرکوب گردیده و مشکلاتی بیشتر ببار آورده بود و سیاست و دوراندیشی اقتضا می‌کرد که بنیاد کارهای سیاسی محکم، و سازمانها همه زیر زمینی، فعالیتهای همه پوشیده و مرموز و کاملاً سری باشد.

بنظر می‌رسد که در این سازماندهی، امام واقعی، مسئول بیان احکام ظاهری و پاسخ به شبهات و مسائل و نقل حدیث برای شیعه بوده و آنچه که بعدها عرفان و حکمت ایمانی و یا فلسفه اسلامی نامیده شد همراه با تفاسیر عرفانی و رمز آمیز قرآن و بیان آثار حروفی و عددی آن، و تدریس علوم خفیه (مانند علم حروف و اعداد و جفر و نظایر آن) با نمایندهٔ مورد وثوق و برادرزاده او باشد؛ و این شیوه بسا سبب گردیده که اسماعیلیه، باصطلاح، هم بازوی نظامی و حزبی و سیاسی اهل بیت و تشیع باشند و فشار خلفا را از امام اصلی بسوی خود برگردانند، و هم در عین حال، حکمت اهل بیت را ـ که در بیشتر ادوار و ازمنه امام اصلی امکان بیان آن را نداشت ـ تدریس و ترویج کنند.

* * *

به تاریخچه سیر علوم عقلی در شیعه باز می‌گردیم: در چنین شرایط و اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی که بسیار پیچیده و دارای عناصر پنهانی است، محقّق تاریخ فلسفه بآسانی نمی‌تواند سررشتهٔ سیر واقعی کلام یا فلسفه را در شیعه بخوبی دنبال کند؛ امّا می‌توان با یک تحلیل دقیق، سیر حکمت و علوم را در شیعه ـ که ریشه‌های آن در سازمانهای پنهانی سیاسی و اجتماعی نهفته بوده است ـ اینگونه بیان نمود که در

آن هنگامه که از یک طرف سیل تهاجم فرهنگ یونانی زیر پوشش نهضت علمی و فرهنگی ترجمهٔ کتب فلسفی و علمی یونانی و سریانی به جامعه مسلمین سرازیر شد و معتزلهٔ متأخر یعنی متکلمان فلسفه‌گرا را بوجود آورد، و از طرف دیگر عکس‌العمل آن بصورت مکتب کلامی اشعریه و فرقهٔ متعصّب اهل حدیث حنابله پدیدار شد، مکتب شیعه امامیه بگونه‌ای دیگر با آن رویداد برخورد نمود و نتیجهٔ آن برخورد را باید در چهار شاخهٔ جداگانه (کلام شیعی، عرفان یا باطنیگری، تصوف و اشراق و فلسفه محض) بررسی نمود و سرانجام آن را بهم پیوند داد.

* * *

۲.۱

کلام شیعی

برخلاف معتزله، کلام شیعی تأثیری چندان از ورود فلسفه و منطق بخود (جز ورود برخی اصطلاحات یونانی) نپذیرفت و از برکت و یاری احادیث ائمه اهل بیت(ع) راه خود را گم نکرد. در مقایسهٔ کلام شیعی با دو مکتب معروف دیگر، می‌توان آن را نقطهٔ اعتدال اشعری و معتزله و حدّ میانه آن دو مکتب دانست.

اشعریه صفات خداوند را ـ مثلاً ـ زائد بر ذات می‌دانستند، ولی شیعه بمانند معتزله زائد نمی‌داند، ولی همچون معتزله در افعال بشر، به تفویض مطلق قائل نیست؛ و اگرچه به «کسب» اشعریه هم اعتقاد ندارد، ولی فعل اختیاری و ارادی بشر را فعل خدا (در سلسلهٔ طولی مبادی فعل) می‌داند و به «**لاجبر و لاتفویض بل أمر بین الأمرین**»[1] معتقد است، و این نوعی میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط در خداشناسی است که از برکت حدیث اهل بیت و تعالیم آنها بدست آمده است.

مثال دیگر، معتزله به «عدل الهی» معتقد است و افعال خدا را از روی خیر و دارای حسن ذاتی می‌داند و می‌گوید خداوند چون عادل است پس ستم یا فعل شرّ

---

۱) حدیث.

نباید از او سربزند. شیعه آن را پذیرفته و برخلاف اشاعره که هم منکر عدل، و هم منکر حسن و قبح ذاتی افعال ـ و قاعدهٔ تکوینی برای آن جز مشیت الهی ـ می‌باشند، عدل و حسن و قبح ذاتی را پذیرفته است.

یا اینکه مثلاً، اشاعره، برخلاف معتزله، افعال خداوند را مبتنی بر غرض و غایت نمی‌دانند، ولی شیعه معتقد است که افعال الهی حسب طبع هر فعل حکمت آمیز دارای غایت است، ولی این غایت و غرض برای استکمال یا دفع ضرر از ذات الهی نیست، بلکه بمعنای فیض لایزال و ازلی خداوند است که غایت آن در علم الهی خیر رساندن به بشر می‌باشد.

شیعه، مبانی اختصاصی ویژهٔ خود را هم دارد که در هیچیک از مکاتب کلامی دیگر نیست مانند **امامت**، که شیعه امامت یا ولایت (یا بتعبیر فلسفی: حکومت حکیم الهی و معصوم) را از فروع اصل نبوت و هر نبوت را برای برپایی حکومت عادل و مردمی و هر پیامبر را علاوه بر رسالت و ابلاغ قانون و وحی مأمور حکومت و اداره و تدبیر امور امت خود می‌داند.[1] از ویژگیهای کلام شیعی اعتقاد به «بداء» برای خداوند متعال است، یعنی همانگونه که خداوند می‌تواند قوانین و شریعتی را که فرستاده «نسخ» و تغییر دهد، در جهان طبیعت نیز توانایی دارد که قاعده و قانون طبیعت را برگرداند و این مسئله در فلسفهٔ متأخرین ـ از جمله در حکمت ایمانی میرداماد و حکمت متعالیه ملاصدرا ـ بخوبی اثبات و برهانی شده است.

سیر علم کلام شیعه دارای فراز و نشیب چندانی نبود و جز چند حادثه از طرف حکومتها، اوضاع نابسامانی اجتماعی بر خود ندید، ولی موضوع امامت و ولایت ـ که شیعه آن را نه فقط از موضوعات حقوقی و فقهی، بلکه حتی دارای جنبهٔ اصولی و

---

۱) این نظریه و عقیده عیناً در حکمت اشراق باستانی نیز وجود داشته است.

اعتقادی می‌داند و حکومت مسلمین را حسب نصّ و عقل ویژهٔ ائمه دوازده‌گانه اهل بیت(ع) می‌شمرد، و طبعاً حکومت خلفای عباسی را که فاقد شرایط حکومت و از تقوا و عصمت و تدبیر و حکمت تهیدست بودند لایق حکومت نمی‌دانست و آنها را غاصب و «کودتاگر» معرفی می‌کرد ـ همواره برای شیعه حادثه ساز بوده و رنج و دشواریهایی بسیار را برای آنان فراهم ساخته است.

در تمام دورانهای تاریخ علم کلام شیعه در قرون نخستین اسلام، متکلمان چیره‌دست و مشهوری در میان شیعیان بوده‌اند که نام برخی از آنان مانند هشام بن حَکَم، مؤمن الطاق، هشام بن سالم، یونس بن عبدالرحمن، فضل بن شاذان، و خاندان نوبختی (فضل، اسحاق، علی بن اسحاق ـ ابوسهل اسماعیل، حسن بن موسی و ...)[1] بسیار معروف بوده‌اند.

این رشته از علم کلام تا زمان خواجه‌نصیرالدین طوسی از صبغهٔ فلسفی بدور ماند و بنظر نمی‌رسد که متکلمان نخستین شیعه با فلسفه سریانی و یونانی آشنا بوده باشند؛ ولی همانگونه که خواهیم دید، خواجه‌نصیرالدین طوسی با شیوهٔ خاص خود علم کلام را از محتوای قدیم و ضعیف خود تهی ساخت و آن را با عمیقترین مسائل فلسفه آراست و از آن پس علم کلام معتزلی، اشعری با کلام شیعی درهم آمیخت و صورت جدیدی بخود گرفت.[2]

نکته مهم اینجاست که کلام شیعی ـ با حفظ جنبهٔ عقلی وفلسفی ـ هرگز از قرآن و حدیث دور نشد و به همین سبب در فلسفه، تأثیر متقابل گذاشت و فلسفه اسلامی را

---

۱) متکلمان معروف و برجستهٔ دیگری نیز مانند ابن مسکویه و ابن قبه و شیخ مفید ملقب به ابن معلم (معاصر باقلانی) و شاگردش سید مرتضی (معاصر اسفراینی) و شاگرد مشترک این دو یعنی شیخ طوسی ... پیش از نصیرالدین طوسی بوده‌اند.

۲) در بخش مکتب شیراز ـ در قرن ۹ و ۱۰ هـ ق ـ به آن خواهیم پرداخت.

به متون اسلامی (قرآن و حدیث) نزدیک ساخت تا بجایی که خواهیم گفت حکمت متعالیه - یعنی مکتب معروف ملاصدرا - ایندو (عقل و وحی) را مانند دو عنصر جدانشدنی معرفی نمود، که نه فقط با یکدیگر مخالفت ندارند، بلکه از یک منشأ برخاسته و در یک راه گام برمی‌دارند.

کلام اشعری - که تنها رقیب کلام شیعی بود - از قرن ۵ و ۶ هـ ق و بوسیلهٔ غزالی و فخرالدین رازی اندک اندک رنگ باخت و در بیشتر مسائل (بجز در امامت و چند موضوع دیگر) به کلام شیعی نزدیک شد، تا آنکه در مکتب شیراز فرقی چندان میان این دو مکتب نماند و یکپارچه گردید.

فلسفه در شیعه[1]

ترجمهٔ کتب یونانی - سریانی به عربی، که تمام رشته‌های حکمت آن روز (الهیات - مباحث عالیهٔ فلسفه - منطق - ریاضی - طبیعی - پزشکی - نجوم) را شامل می‌شد، در حکم تدوین دائرةالمعارفی بود که تمام موضوعات بالا بطور پراکنده در آن وجود داشته باشد؛ و حتی میان مکتب افلاطونی و ارسطوئی و اسکندرانی جداسازی دقیق انجام نشده بود و شاید به همین سبب بود که حتی کتاب تاسوعات فلوطین، بنام الهیات ارسطو (اثولوجیا) شهرت یافت.

بررسی مترجمان این کتب - و حتی کِندی که «فیلسوف» (فیلسوف عرب) نام گرفته - از حکیم یا فیلسوف بودن آنان نشانی نمی‌دهد، بلکه آثار بازمانده از آنان نشانگر آن است که خود آن افراد نیز در واقع دائرةالمعارفی بوده‌اند که فلسفه و علوم تابعه را

---

۱) آنگونه که در همین فصل خواهیم دید فلسفه به دو شاخه شیعه و غیرشیعه تقسیم نشد، و عنوان سیر فلسفه در شیعه برای رعایت روند بحثی است که سیرعلوم عقلی را در میان شیعیان بررسی می‌کند.

روایت می‌کرده‌اند و در شهرهای عربی و ایرانی و حرّان و شاید انطاکیه، هر یک حوزه‌هایی داشته و کتب ترجمه شده را تدریس می‌نموده‌اند.

نخستین کسی که ـ شاید در اواخر عمر هشتادسالهٔ خود ـ پا را از تفسیر کتب فلسفه بالاتر گذاشت و بصورت یک حکیم سنتی یا فیلسوف اصطلاحی درآمد، **فارابی** است. وی که او را خراسانی دانسته‌اند فرزند سرداری از مردم فارس زبان خراسان بود که در فاراب ترکستان بخدمت سامانیان مشغول بود و ابونصر فارابی در آنجا متولد گردید و لذا به فارابی مشهور شد (برخی احتمال داده‌اند که این فاراب غیر از فاریاب ترکستان کنونی باشد). وی بسبب خاندان اصیل خود تربیت خوب داشته و شاید از ثروت نیز بی‌بهره نبوده است. وی را شاگرد **یوحنابن حیلان** مسیحی نسطوری دانسته‌اند (که محتمل است در مرو سکونت داشته و سپس به بغداد رفته است).

فارابی پاره‌ای از عمر خود را در بغداد بتحقیق و تکمیل علوم عقلی پرداخت و با آنکه با **متی‌بن یونس** قریب‌السّن می‌باشد برخی او را شاگرد وی در منطق دانسته‌اند.

حکیم فارابی بیشتر به مکتب اسکندرانی (مکتب اشراق افلوطینی) تمایل داشت، ولی گوئی در آن دوران او نیز مانند دیگران، توجه به جدایی کامل این مکتب و اشراق افلاطونی با مکتب مشائین نداشته و همه را بیک دیده می‌نگریسته است، و از آنجاست که به شرح کتب ارسطو نیز پرداخته و حتی در رسالهٔ **جمع بین الرأیین** کوشیده بگونه‌ای میان آراء متضاد افلاطون و ارسطو آشتی بدهد.

وارث آثار فارابی، حکیم بینظیر، شیخ‌الرئیس فلاسفه، **ابن‌سینا** است که بجای شرح و تفسیر کتب ارسطو ـ که در زمان وی محور فلسفه و تنها مکتب حاکم گشته بود ـ به پایه‌ریزی فلسفه‌ای عمیق و با رعایت مبانی اسلامی پرداخت و اساس فلسفه اسلامی کنونی را بنا نهاد که امروز بنام وی به «**فلسفهٔ سینایی**» معروف شده است.

وی با آنکه به فیلسوف مشائی معروف است و کتاب معروف خود شفا را ـ که یک دورهٔ کامل حکمت الهی، ریاضی، طبیعی و منطقی است ـ بشیوهٔ مشایی بنگارش درآورده، ولی به متون حکمت اشراقی ترجمه شدهٔ اسکندرانی نیز دسترسی داشته و احتمالاً از میراث کهن حکمت ایرانی که در گنجینهٔ خاندانهای ایرانی بوده و نیز در کتابخانه امیر سامانی یافت می‌شده، بهرهٔ بسیار یافته و سرانجام کتاب حکمت مشرقیین را نوشته است.

فلسفه، برخلاف علم کلام که طبع مذهب‌پذیری داشت و به کلام شیعی و غیر شیعی تقسیم می‌شد، باقتضای طبع خود صبغهٔ شیعی یا غیر شیعی نیافت؛ و با آنکه ابن‌سینا شیعهٔ امامی بود و با آثار اسماعیلیه و رجال علمی و سیاسی آنان آشنایی داشت، ولی در مکتب او چنین گرایشی دیده نمی‌شود و فلسفهٔ او حالت اطلاق و جهانشمولی دارد.

سیر فلسفهٔ اسلامی پس از ابن‌سینا و تاریخچهٔ آن روشن است و به توضیح نیاز ندارد، و همانگونه که مکرر گفته‌ایم با وجود برخورد شدید آن با حکمت اشراقی (سهروردی و شاگردانش) از یکطرف، و تصوف و عرفان اسلامی از طرف دیگر، و جبهه معارضی از علم کلام و متکلمان اشعری و در کنار آنان اهل حدیث و اهل ظاهر، سیر خود را همچنان دنبال کرد تا سرانجام در کارگاه اندیشه و مدرسهٔ خواجهٔ طوسی پرداخت شد.

جا دارد سیر حکمت اشراقی را جداگانه و در کنار مکتب باطنیگری بررسی کنیم و حساب آن را از فلسفهٔ مشائی ـ که بعدها در میان مسلمانان جای فلسفه بطور مطلق را گرفت ـ جدا سازیم.

باطنیگرایی شیعی

برخلاف جریان ساده دو گرایش گذشتهٔ شیعی یعنی کلام و فلسفه، جریان مکتب

باطنگرا بسیار پیچیده و توفنده بود و سرنوشت بسیاری از رویدادهای سیاسی و اجتماعی را رقم زد و از کنار حوادث بسیار تاریخ گذر نمود.

همانگونه که اشاره شد، اسلام نه فقط دارای جهانبینی و اصول اعتقادی مشخص و حقوق بشری و مدنی و جزائی برجسته بود، بلکه مکتبی فلسفی نیز بشمار می‌رفت، با عناصر ظریف و استوار و متعالی و موضوعاتی که اندیشه عامهٔ مردم از درک آن عاجز بود.[1]

یک مسلمان اندیشمند و جویای حکمت، بدون نیاز یا شناخت مکاتب فلسفی دیگر می‌توانست با آموختن دقایق و ظرایف قرآن و حدیث و آشنا شدن با زبان مخصوص آن به یک نظام فلسفی برسد که نه فقط براشراق که حتی بر برهان منطقی نیز بنا شده باشد. تعالیم پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) بگونه‌ای بود که می‌توانست یک مسلمان آماده و مستعد را به یک فلسفهٔ متعالی (که بعدها نام آن را حکمت ایمانی یا حکمت متعالیه گذاشتند) برساند و او را در جای یک فیلسوف واقعی بنشاند.

---

۱) مثلا در حدیث، شخص پیامبر نخستین مخلوق معرفی شده بود (و در آن نکاتی عرفانی و اشراقی وجود داشت که با عقل نخست فلوطینی و نور نخستین اشراق ایران باستان تطبیق می‌کرد)، در حالی که حدیث دیگر، نخستین مخلوق را «عقل» معرفی می‌نمود؛ و درک فلسفی این گونه سخنان برای عامه ممکن نبود.

در ذات باری و «احدیت» او در قرآن و احادیث نیز تعبیراتی بسیار ظریف بود که کمتر حکیمی تاب تحلیل آن را می‌یافت. مثلاً در حدیثی از علی علیه‌السلام آمده است:

ماوحّده من كيّفه، ولاحقيقته أصاب من مثّله، ولا إيّاه عنى من شبّهه، ولا صمده من أشارإليه و توّهمه. كلّ معروف بنفسه مصنوع، و كل قائم في سواه معلول. فاعل لا باضطراب آلة، مقدّر لا بجّول فكرة، غنىّ لاباستفادة، لاتصحبه الأوقات و لاترفده الأدوات. سبقالأوقات كوْنه، والعدمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه ... (نهج‌البلاغه، تا آخر خطبهٔ ۱۸۶).

و نیز احادث بسیار دیگر در خداشناسی فلسفی ـ از امام علی امیرالمؤمنین(ع) و دیگر اهل بیت ـ که هر فیلسوف و عارف را شگفت‌زده می‌کند و نه فقط درک عوام، که حتی درک بسیاری از دانشمندان نیز از فهم آن عاجز است.

زندگانی امام علی و دو فرزندش ـ که دچار خلافت و حکومت شده و در این راه بشهادت رسیدند ـ اجازه نمی‌داد که مانند فرزندان نسلهای بعد خود به تربیت شاگردان خود بپردازند، و اوضاع دشوار و مرگ‌آمیز زمان خلفای اموی ـ که طرفداران امام علی(ع) را بیدرنگ می‌کشتند و دودمان آنان را برباد می‌دادند ـ نیز با رشد این مکتب ناسازگار بود؛ ولی در پایان دوره امویها و آغاز حکومت عباسیها فضای نسبتاً باز سیاسی بوجود آمده بود که در آن دوران کوتاه دو امام و رهبر از اهل بیت، یعنی امام محمد باقر(ع) و فرزندش امام جعفر صادق(ع) توانستند شاگردانی را تربیت کنند.

همانگونه که گفتیم یکی از شاگردان چیره دست امام جعفر صادق(ع) فرزندش اسماعیل[1] سرسلسله اسماعیلیه بود که که پس از وی فرزندش جای او را گرفت و آموزش فلسفه و علوم دیگر را که پیش از ترجمهٔ کتب یونانی مردم از آن آگاهی نداشتند با نظام پنهانی سازمانهای زیرزمینی و تلاشهای سیاسی و اجتماعی درهم آمیخت، و همین تشکیلات، بعدها با تجربهٔ مغان ایران قدیم و فیثاغوریان، نزدیک و آشنا شد و نخستین سازمان پنهانی سیاسی ـ فلسفی پس از اسلام را برپا ساخت که علاوه بر آموختن حکمت نظری، در پی برپاسازی حکومت حکیمان ـ حکومت حقه ـ و حکمت عملی بمعنای صحیح بود، و بنام باطنیه و اسماعیلیه و تعلیمیّه، و گاهی بنامهای دیگر ـ که جنبهٔ تبلیغات منفی و تخریبی داشت ـ معروف شده‌اند.

ورود کتب فلسفی و منطقی و علوم دیگر، و ترجمه از زبان سریانی و یونانی به عربی، و آزادی بیشتر ایرانیان از زمان مأمون عباسی بخصوص در کار حکومت، در معارف گروه باطنی اسماعیلیه تأثیر گذاشت و بیان معارف اسلامی را ـ که مصطلحات

---

۱) شاگرد معروف دیگر او جابربن حیّان است که بگفتهٔ قفطی (تاریخ الحکماء، ص ۱۶۰) باطنی و سرسلسلهٔ صوفیانی مانند حارث بن اسد محاسبی و سهل تستری است.

نوینی یافته بود ـ روانتر و آسانتر ساخت، و محافل سری آنان اندک اندک به مدرسان و مبلغان فلسفه و منطق و علوم ریاضی و طبیعی و نجوم بدل گشت؛ و در اواخر قرن چهارم(۳۷۳ه به بعد) که اخوان‌الصفا نمایانگر این حرکت سیاسی فلسفی شمرده می‌شود، اسماعیلیه حتی بظاهر نماینده و نماد فلسفهٔ مشائی بشمار می‌آید تا طرفدار و مروج حکمت اشراق.

حدود سال ۳۷۳ ه **رسائل اخوان‌الصفا** در میان شهرها و قلمرو خلیفهٔ بغداد محرمانه پخش گردید که در واقع اولین دائرةالمعارف فلسفه و علوم تجربی در پنجاه‌و دو رساله بشمار می‌رفت و مؤلف (یا مؤلفان) آن نامعلوم بود. عده‌ای آن را پرداختهٔ گروهی مرکب از: مَقدسی ابوسلیمان محمد بن معشربُستی، و ابوالحسن علی‌بن هارون زنجانی، و زیدبن رفاعة، و ابوالحسن عوفی، و محمد شهرجوری مهرگانی (مهرجانی) دانستند؛ و چنین وانمود می‌شد که گروهی مصلح و دانشدوست- که معتقد به زندگی بشیوهٔ اسلامی و برادری همراه با صفا و یکدلی هستند، و گروه خود را برادران اهل صفا (اخوان‌الصفا) نام گذارده‌اند ـ برای ترویج علم و تربیت روح و خرد جوانان و سایر مردم آن را نوشته‌اند، ولی اعتقاد خواص بر آن بود که نوشتهٔ امام وقت اسماعیلیه احمد بن عبدالله‌بن محمد بن اسماعیل بن جعفر(ع) است.

دربارهٔ این رسائل بحث بسیار شده است، آنچه که به تحقیق نزدیکتر بنظر می‌رسد و از ناهماهنگی رساله‌ها با یکدیگر بدست می‌آید آن است که کار نوشتن آن بدست گروهی بزرگ از متخصصان هر رشته انجام شده و مانند بیشتر دائرةالمعارفهای کنونی بوده است، و شاید ویراستاری و تنسیق آن بدست احمدبن عبدالله بن محمد انجام شده است. چون این رساله‌ها ساده‌نویسی شده و عمق و دقّت کتب تخصصی را ندارد نشان می‌دهد که یک اثر تبلیغاتی برای جذب جوانان و عضوگیری بوده، همانگونه

است که شیوهٔ همه داعیان اسماعیلی بود؛ که اول پرسشهایی بیجواب از مردم می‌کردند و سپس با استفاده از قرآن و حدیث و ادلّه عقلی فلسفی به آنها پاسخ می‌گفتند و به اثبات خدا و نبوت می‌پرداختند، و بعد از آن لزوم امامت و شخص ملکوتی بعنوان قرآن ناطق را اثبات می‌کردند و با بهره‌گیری از تأویل آیات قرآنی وجوب پیروی از امام اسماعیلیه را به ثبوت می‌رساندند.

بهر روی، اسماعیلیه یا باطنیه (تا زمان هلاکوخان مغول و شکست اسماعیلیهٔ ایران) سلسله جنبان و متولی فلسفه- اعم از فلسفه مشائی و حکمت اشراق ـ در جهان آنروز بودند و با وجود مخالفت حکومت خلفا و حکومتهای تابعه در ایران و مناطق دیگر آسیا و شمال آفریقا با آنان ـ که گاهی بصورت مخالفت صریح علمای اشعری یا اهل حدیث با فلسفه آشکار می‌شد ـ توانست مکتبی بشکل مکتب مغان ایران، و مکتب فیثاغورس در ایتالیا، و آمونیوس سکاس و فلوطین در اسکندریه، ولی گسترده ـ بگستردگی قلمرو مسلمین ـ بوجود بیاورد.

باطنیه بمرور زمان از عناصر اعتقادی اسلامی اهل بیت دور شدند و در معارف اشراق ایرانی و اسکندرانی مستغرق گشتند، و همین سبب گردید که باطنیه تحت نام مشهور اسماعیلیه، بیشتر به جنبهٔ سیاسی و سقوط دستگاه خلافت عباسی و حکومتهای تابع آن بپردازند؛ و اگر چه در میان آنان زهد اسلامی و ریاضتهای مغان و توجه به کشف و شهود و حتی بهره‌گیری از چیزهایی مانند گیاه هوم برای آماده سازی نوآموزان- بسبک مغان ـ (که همین سبب گردید که دشمنان آنها اسماعیلیه و باطنیه را در تبلیغات حشیشیان یا بنگیان بنامند)دیده می‌شد، ولی از اوج عرفان اسلامی در آثار و احوال آنان چیزی دیده نمی‌شود، مگر آنکه تصوف آمیخته با حکمت اشراقی را که در قرون هفتم به بعد شکوفا شد، شاخه‌ای از باطنیه و اسماعیلیه و دنبالهٔ کار آنها

بدانیم.

این تلاش تبلیغاتی و سازمانی پنهانی، در عین حال، تبلیغ علم بخصوص علوم عقلی نیز بود؛ و از برکت مبارزهٔ پنهانی این گروه شیعی با خلفای عباسی و فقه و کلام و حدیث متعلق به آنان ـ که پس از اضمحلال معتزله، در واقع بساط فلسفه و هرگونه تعقل را برچیده بودند و حشویه و اشعریه را تقویت می‌کردند ـ هم فلسفهٔ مشائی و منطق ارسطویی و علوم طبیعی و ریاضی مصون و برجا ماند، و هم حکمت اشراق در آغوش تصوف و باطنیگری به زندگی دشوار پنهانی خود ادامه داد.

اسماعیلیه از برکت سازماندهی پنهانی و انضباط[1] و بهره‌گیری صحیح از کتاب و سنت و عقل و حکمت، حکومت واقعی را در دست داشتند و حتی گاه مانند فاطمیان مصر، و حسن صباح در ایران، و برخی گروههای دیگر در آسیا و آفریقا حکومتهای نیرومندی تشکیل می‌دادند، و حتی شاید بتوان قدرت حکومت آل‌بویه را نیز مرهون یاری معنوی اینان دانست.

عرفان شیعی و تصوف

این هر دو کلمه دارای معانی چندی می‌باشند و هریک را باید لفظ مشترکی به حساب آورد که گاه دارای معانی متضاد است. **عرفان** را اگر جهانبینی مبتنی بر پایهٔ شهود و اشراق بدانیم، مفهوم بسیار وسیعی می‌شود که هم حکمت مشرقی ایران قدیم و مکتب فیثاغورس و سقراط و افلاطون و فلوطین اسکندرانی و اورفئی و غنوصی(گنوسیان) را فرامی‌گیرد، و هم مکتب اهل بیت(ع) و فرقه باطنیه شیعه، و هم متصوفه را، و حتی برخی فرقه‌ها و نحله‌های شرق دور یا یهودی و مسیحی را نیز در بر

---

۱) از جمله بنگرید به کتاب القرامطة بین المدّ و الجزر، دکتر مصطفی غالب.

خواهد گرفت.

تصوف نیز لفظی است که در تاریخ، به گروههای چندی گفته شده، که قهراً حکم لفظ مشترک را خواهد داشت؛ از اینرو هنگامی که در تاریخ به این کلمه بر می‌خوریم باید دقت و توجه داشته باشیم که مقصود از آن، کدام گروه از صوفیان است، وگرنه تحقیق، به گمراهی بدل خواهد گشت.

در ریشهٔ این کلمه اختلاف است؛ برخی آن را از «صوفی» به معنای پشمینه‌پوش گرفته‌اند، و برخی نیز آن را اقتباس از Sophia (سوفیا)ی یونانی دانسته‌اند.

در اسلام و میان مسلمین، «صوفی» نخستین‌بار به زهّاد و تارکان دنیا گفته شد که بهترین اصحاب پیامبر(ص) بودند و سلمان و اباذر مشهورترین آنانند. تعالیم اسلام از یکسو مردم را به کار و تلاش و جهاد و نکاح و سازندگی می‌خواند، و از سوی دیگر آنها را به پاکسازی نهاد لذت طلب خود (یعنی هوای نفس) و تهذیب اخلاق فرمان می‌داد. شعار اسلام در این حدیث نبوی نهفته بود که «اعمل لِدُنیاك کأنّك تعیش أبداً و اعمل لِآخرتِكَ كأنّكَ تموتُ غداً» (کار دنیا را چنان بکن که گویی در آن جاودان خواهی ماند، و کار برای آخرت آنچنان که گویی مرگت فرداست).

امّا صفا و سادگی برخی افراد سبب می‌شد که خواستهٔ اسلام و پیامبر را ترک همه جانبهٔ جهان گمان کنند و یکباره از زن و فرزند و کار و کسب دست بکشند و به گوشهٔ عبادت و زهد و انزوا بکنجند. پیامبر(ص)، خود بارها این مردم را از زهد ناشایسته ملامت و ممانعت می‌کرد و آنها را به اعتدال فرا می‌خواند. با وجود این گونه تعالیم و اوامر و نواهی، باز تا قرنها عده‌ای زهد را بهانه برای ترک دنیا کرده بودند و کار به حلال یا حرام آن نداشتند.

دستهٔ دوم، زهّاد و دانشمندانی بودند که علاوه بر آشنایی با حکمت ایمانی

اسلام، با حکمت اشراق ایرانی نیز آشنا بودند، و در قرن ۲ و ۳ هـ ، این دسته صوفیه را می‌توان برخی از باطنیه دانست که اکثر آنها سلسله آموزهٔ خود را به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام یا امامان دیگر می‌رساندند - مثلاً بشربن حارث (حافی) مرید امام کاظم(ع) و معروف کرخی (در گذشته ۱۹۹ هـ/ ۸۱۵ م) خادم امام رضا(ع) که گویا ایرانی الاصل بوده و از مسیحیت به اسلام رو آورده است و سر سلسلهٔ عده‌ای از صوفیان است.

یکی از این افراد، **جابربن حَیّان کوفی**[1]، یکی از معروفترین شاگردان امام جعفر صادق(ع) و طبق شواهد ـ مانند اسماعیل ـ وارث علوم باطنی آن امام بوده است و به «صوفی» شهرت داشته و پدر شیمی و علوم کیمیا شناخته شده است. قفطی دربارهٔ وی می‌گوید:

> جابربن حیان الکوفي. کان متقدماً في العلوم الطبیعیّة ... و کان مع هذا مشرفاً علی کثیر من علوم الفلسفة و متقلداً للعلم المعروف بعلم الباطن وهو مذهب المتصوفین من أهل الإسلام کالحارث بن اسد المحاسبي وسهل بن عبدالله التُستري...[2]

در دائرة المعارف اسلامی بریلز (انگلیسی) نقل شده که وی مؤسس شیمی (کیمیا) و برای مواد شیمیایی اسراری قائل بوده و آنها را دارای روح و جسم می‌دانسته است. این عقاید که شبیه عقاید مغان و فیثاغوریان است نشان می‌دهد که در میان معارف اسلامی و قرآنی نیز این اندیشه سابقه داشته و ریشهٔ آنان به وحی و نبوت انبیاء مربوط است.

ذوالنون مصری نیز شاگرد با واسطهٔ این سلسله از عرفاست.وی به نام ابوالفیض

---

۱) قاموس الرجال: أبوعبدالله جابربن حیان بن عبدالله الکوفي المعروف بالصوفي (در گذشته ۱۵۹ هـ / ۷۷۶ م).

۲) تاریخ الحکماء، قفطی، ص ۱٦۰.

ثوبان بن ابراهیم و اصلاً اهل نوبه و مصر و از شهر اِخمیم بوده است و گویا نژاد قبطی داشته است (در گذشته ۲۴۶ هـ / ۸۶۰ م)[1]. وی شاگرد جابربن حیان و یکی از کیمیا شناسان بوده که بتصوف مشهور و یکی از ستارگان درخشان عرفان الهی است.

این ذوالنون (و شاید در اصل زنون) را می‌توان واسطهٔ آمیزش **عرفان شیعی جعفری** با **عرفان اسکندرانی** دانست و حتی از گفتهٔ شیخ اشراق سهروردی بر می‌آید که وی عرفان خود را از آنسو و در واقع از فیثاغوریان گرفته و به **سهل شوشتری** (تستری) سپرده، همانگونه که ـ بگفتهٔ سهروردی ـ عرفان مغان ایرانی از راه **بایزید بسطامی** گسترش یافته و به حکمای بعدی رسیده است.

وی در کتاب **المشارع و المطارحات** چنین می‌نویسد:

... و أمّا أنوار «السلوك» في هذه الأزمنة القريبة: فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي إخميم، و منه نزلت إلى سيّار تُستَر و شيعته. و امّا خميرة الخسروانيين في السلوك، فهي نازلة إلى سيّار بسطام، و من بعد إلى فتى بيضاء، و من بعدهم إلى سيّار آمُل و خَرَقان.... [2]

سهل بن عبدالله شوشتری (تُستَری) نیز از طریق ذوالنون مصری سلسله‌اش به جابر و به امام جعفر صادق(ع) می‌رسد و در عین حال ـ بتعبیر شیخ اشراق ـ این سیّار (یا سالک) اهل شوشتر، حامل و حافظ میراث و خمیره و حکمت فیثاغوری و اسکندرانی است و میان حکمت اسلامی و «عرفان جعفری» با عرفان فیثاغوری تعارض و ناسازگاری نمی‌دیده است.

منصور حلّاج، (حسین بن منصور بیضاوی فارسی) (در گذشته ۳۰۹ هـ / ۹۲۲ م)

---

۱) تاریخ تصوف، برتلس، ص ۳۰؛ تاریخ الحکماء، قفطی.

۲) المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۳).

ـکه داستان او و پرده دریـهایش مـعروف است ـ شـاگـرد سـهل شـوشتری است و بـا اسماعیلیه ارتباط داشته (که معنی تاریخی آن این است که از اسماعیلیه بوده) و در زندگی او آورده‌اند که با «قرامطه» (اسماعیلیه) رابطه داشته و به همین گناه اعدام شده است؛ اگر چه در ظاهر برای اعدام این گونه علما یا عرفا، معمولاً خلفا یا امرا مجوزی از فقها و محدثان خود می‌گرفتند و آنها را از پیش به الحاد و کفر متهم می‌ساختند.

ابن الندیم پیرو تبلیغات دربـار خـلفا و ذکـر پـاره‌ای از آنـها، دربـارهٔ او چـنین می‌گوید:

و كان جاهلاً مقداماً مدهوراً جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم، يروم انقلاب الدول و يدعى عند اصحابه الإلهيه(!) و يقول بالحلول و يظهر مذاهب الشيعة للملوك(!؟) و مذاهب الصوفيه للعامة....

في أول أمره كان يدعو إلى الرضا من آل محمد(ص)، فسُعي به وأخذ بالجبل فضرب بالسوط....[1]

و كان يأكل اليسير و يصلي الكثير و يصوم الدهر...[2]

وی در همان کتاب شرح تـبلیغات پـنهانی وی را بشـیوهٔ اسـماعیلیه و شـیعهٔ سازمانی در شهر سوس (شوش) می‌نویسد که چگونه وی دستگیر و کشته شد. از شرح ماجرا چنین بر می‌آید که در تمام شهرها در جستجوی او بوده و جاسوس گذاشته بودند تا آنکه زنی او را لو می‌دهد.

---

۱) الفهرست، ابن الندیم، ص ۲۷۰.

۲) همان، ص ۲۱۷: با وجود آنکه در اینجا او را زاهد صائم الدهر، قائم الصلاة معرفی می‌کند، مقایسه کنید با ادعای برخی شیعه و غیرشیعه که او را اباحی و بیدین می‌دانستند. شیخ صدوق تحت تأثیر افکار عمومی زمان خود در کتاب عقاید خود می‌گوید: «من الغلاة يدعي التجلي بـالعبادة مـع تـركهم الصـلاة و جـميع الفرائض و دعوى المعرفة بأسماء الله العظمى...»!

از وی می‌پرسیده‌اند که آیا او منصور حلاج است؟ و او انکار می‌کرده است، و این نشان می‌دهد که گناه اصلی او اقدامات پنهانی ضد حکومتی بنفع شیعه و ائمهٔ اهل بیت بوده و خلیفه، او را دشمن می‌داشته؛ و تمام تهمتها که دربارهٔ او مشهور کرده‌اند که «أنا الحق» یعنی ادعای خداوندی داشته، از قبیل تهمتهایی است که معمولاً حکومتها به دشمنان سیاسی خود می‌زنند[1] که کار سیاسی خود و اعدام بزرگان را از پیش ببرند و مشاهیر سیاسی مورد احترام مردم را بدنام کنند و از اعتبار اجتماعی بیندازند تا بتوانند آسوده آنان را نابود سازند. و در تاریخ اسلام، این روش از زمان معاویه تا زمان حاضر معمول بوده و خواهد بود.[2]

این دسته از صوفیه را می‌توان شاخه‌ای از مذاهب شیعی شمرد، زیرا هم در نظریه، تابع معارف اهل بیت بودند، و هم در عمل بدنبال برپایی حکومت حقهٔ «رضای آل محمد» جانفشانی می‌کردند. تصوف اصیل بمعنای عام که پیروان آن گاهی در ظاهر و از لحاظ فروع فقهی، جزء مذاهب غیر شیعه شمرده می‌شوند، از لحاظ اعتقادی و نظری شیعه و پیرو اهل بیت(ع) بودند. تنها فرقه‌هایی از صوفیه را باید بیرون از تشیع شمرد که فقط نام آن را داشتند و در عمل، از معارف اصیل تهیدست بودند.

دستهٔ سوم صوفیه را می‌توان بازماندگان دستهٔ اول پس از طبقهٔ اصحاب و تابعین دانست که بیش از هر چیز تحت تأثیر حشویّه و ظاهریه و بیمایگان اهل حدیث

---

۱) زندگانی و حقیقت اعتقاد منصور حلاج تحقیق بیشتری می‌طلبد. علاوه بر مورخان، در میان فقها و محدثان و علما نیز همان تهمتها و اعمال و عقاید ناپسند و کفرآمیز نقل شده و حتی منابع شیعی نیز همان مطالب را با جزم و قطع بازگو نموده‌اند، از جمله مؤلف تبصرة العوام که روی سخن با عوام داشته است. جا دارد بمناسبت نام این کتاب یادآور شویم که وی صوفیه را از دیدگاهی دیگر به شش فرقه تقسیم نموده که منافاتی با تقسیم ما ندارد، و دیگران نیز گاهی بنا به برداشتهای خود تقسیماتی دیگر نموده‌اند.

۲) در قرن حاضر نیز شهادت شیخ فضل الله نوری از این قبیل بوده است.

بودند و بدون آشنایی با معارف و اصول و فروع اسلام، عامیانه از زاهدان اهل صفه و یاران پیامبر تقلید می‌کردند.

میان افرادی از اینان و ائمهٔ اهل بیت(ع) گاهی سخنانی ردّ و بدل شده است که در تاریخ آمده، از جمله اعتراض سفیان ثوری به امام جعفر صادق(ع)، که چرا لباس گرانبها پوشیده، و اعتراضی که صوفی دیگری به امام رضا(ع) نمود و تعجب آنان از این بود که شنیده بودند پیامبر(ص) و علی(ع) لباس پشمینه زبر ارزان بر تن می‌کردند و اهل بیت آنان لباس گرانبها می‌پوشیدند! و پاسخی می‌شنیدند که بیانگر عقیده اسلام راستین و قرآن بود.

این دسته همان صوفیان معروف در تاریخ اسلام و در اصطلاح احادیث شیعه می‌باشند که در قرنهای ۲ و ۳ و ۴ هـ شهرتی بهم زده بودند و گاهی از آنان خلاف شرع نیز سر می‌زد[۱] و در زبان اهل بیت آنان را «صوفی متصنّع» (یعنی متظاهر به صوفیگری) خوانده‌اند.

روایاتی که از اهل بیت (علیه السلام) در نفرین و بدگویی از صوفیه وارد شده مربوط به این طبقه از صوفیه است[۲]، و بعدها همین عده بصورت قلندر و درویش در میان مسلمانان و اخیار اهل تصوف پدیدار گشتند و حتی از برخی محرمات و فسق و فجور نیز رویگردان نبودند.

بطور کلّی صوفیه، یا عرفای مسلمان را باید در این سه دسته یافت: صوفیهٔ

---

۱) یکی از اینان شخصی به نام ابن هلال است. (ر.ک: بحارالأنوار، ج ۵۰، ص ۳۱۸، ج ۵۱، ص ۳۲۸) که در توقیع امام زمان علیه‌السلام دربارهٔ او نفرین شده و پیشبینی عمر کوتاه و مرگ زودرس او گردیده است.

۲) «عن الرضا(ع) قال: من ذكر عنده الصوفية و لم ينكرهم بلسانه و قلبه فليس منّا، و من أنكرهم فكأنّما جاهد الكفّار» «البزنطى: قال رجل من أصحابنا للصادق جعفر بن محمد(ع): قد ظهر فى هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفيّة، فما تقول فيهم؟ قال إنّهم أعداؤنا...»

ممدوح، صوفیهٔ ملعون، و صوفیهٔ میانه؛ ـ و تصوف شیعی در دستهٔ اول بود. همانگونه که باطنیه را نیز نباید فقط یک دسته دانست، زیرا جریان معروف باسماعیلیه حدود یک قرن بعد علاوه بر مکتب باطنگرای اسلامی ـ با تأثیر پذیری از حکمت اشراقی اسکندریه و ایرانی ـ به جریان فلسفی بزرگی تبدیل گردید که نه فقط حکمت اشراق و تصوف را در دل خود پرورانید، بلکه حتی نگهبان فلسفهٔ مشائی و علوم ریاضی و طبیعی گردید و سدی استوار در مقابل متکلمان از یکطرف، و حشویه اهل حدیث از طرف دیگر و ملحدان و بددینان از طرف سوم بود.

کتاب أعلام النبوة ابو حاتم رازی اسماعیلی (در گذشته ۳۲۱ هـ / ۹۳۳ م) در ردّ زکریای رازی؛ و إثبات النبوة ابویعقوب سیستانی (سجزی) ـ صاحب کشف المحجوب ـ و جامع الحکمتین ناصر خسرو قادیانی (۳۹۴ ـ ۴۸۱ هـ) را باید دفاع از دین در برابر بیدینی یا بد دینی دانست.

در اسماعیلیه دو پدیدهٔ دیگر تاریخی نیز روی داد که بایستی در تحقیق و بررسی به آن توجه گردد:

اوّل آنکه گروههایی در حوزههای جغرافیایی محدود، دست به اقدامات و تحرکات سیاسی و حتی نظامی زدند که آن را نباید به حساب مکتب آنان گذاشت، بلکه نوعی خود سری و سوء استفاده از قدرت بود (از جمله برخی فجایع که به گروهی از قرامطه نسبت دادهاند). اینگونه خودسریها از آنجا برمیخواست که در میان رهبری اسماعیلیه اختلاف روی میداد و دعوای سیاسی بر سر ریاست و حکومت در میگرفت.

دوّم آنکه معمولاً در عرف تاریخ، گروهی را بنام «اسماعیلیه» میشناسند که بهفت امامی نیز موسوم بودند و امامت امام کاظم(ع) و دیگر امامان اهل بیت را نمیپذیرفتند؛ امّا در عمل زیر نام باطنیهٔ اسماعیلیه تمام گروههای معارض شیعه

(دوازده امامی و دیگران) جای می‌گرفته‌اند و با هدف واحد بر ضد حکومت خلفا فعالیت سیاسی پنهانی می‌کرده‌اند. حتی برخی از قیامهای آزادیبخش ایرانی همچون مازیار و بابک و مانند آنها ـ که زیر باران تبلیغاتی خلفا در تاریخ بدنام شده‌اند ـ نیز با اسماعیله رابطهٔ پنهانی داشته‌اند.

مثلاً و از باب نمونه، در تشیع ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی بحثی نیست، ولی همکاری و رابطهٔ آنان با «اسماعیلیه» و «صباحیه» مسلم است. ناصر خسرو نیز از همین گونه بوده است.

* * *

بهر روی، با بررسی کوتاهی که در چهار بخش: کلام ـ فلسفه ـ تصوف ـ باطنیگری در شیعه کردیم بایستی دو نکته دیگر نیز گفته شود: یکی آنکه عرفان و حکمت جعفری (منسوب به امام شیعیان) بعدها از دستبرد و تأثیر عرفان ایرانی و اسکندرانی بدور نماند. دیگر آنکه با وجود تهاجم شدید فرقه‌های غیر شیعی ـ از اشعریه گرفته تا اهل حدیث، و از حکومت گرفته تا رعیت ـ به فلسفه و عقلانیت، فلسفه در سایهٔ حمایت سازمان یافته باطنیه و ترویج آن ـ که جنبهٔ سیاسی یافته بود ـ سیر کمالی خود را همچنان به پیش می‌برد؛ و بر خلاف آنچه که غربیان مدعی شده‌اند که «پس از غزالی فلسفه منزوی شد»، وجود غزالی بیشتر سبب تناور شدن و استحکام یافتن فلسفه گردید و حتی متکلمان اشعری و متعصب مانند فخر رازی نیز ندانسته بیشتر به فلسفه می‌پرداختند تا علم کلام، و علم کلام آنان صورت ظاهری بیش نبود.[1]

۱) یکی از حقایق تاریخ علم آن است که بر خلاف مشهور، غزالی مخالف فلسفه نبوده، بلکه آماج حملات او فقط فلسفه مشائی بوده است که اسماعیلیه در ظاهر آن را تبلیغ می‌کرده‌اند. و همانگونه که گفتیم مقابلهٔ غزالی با فلسفه یک حرکت سازمان یافته عکس العملی سیاسی بود که نظام الملک و سلجوقیان برای دفاع از کیان خود و خلافت بغداد لازم می‌دانستند و در مقابل «تعلیمات» اسماعیلیه مجبور به ساختن مدارسی ←

شیعه با وجود داشتن مکتب کلامی جامع و متعالی خود، آن را برای بیان مفاهیم عمیق عقلی و باطنی و تأویلی شیعی نارسا می‌دید. از اینرو قالب فلسفه را برای مفاهیم قرآنی برگزید، ولی برای درک عمیق آن مفاهیم معتقد به تهذیب نفس بود و بشیوه حکمای ایرانی (فُرس) حکمت کشفی را بر حکمت بحثی و استدلالی ترجیح می‌داد. اما محتوا و ماهیت این فلسفه استدلالی و حکمت کشفی و اشراقی، از قرآن و سنت یعنی از اسلام گرفته شده بود.

شاید به همین دلیل بود که عده‌ای قالب فلسفی را رها کرده و به کشف و شهود قناعت نمودند و در صف صوفیه قرار گرفتند و عرفان اسلامی به دو بخش: «حکمت اشراقی» و «تصوف» تقسیم گردید و تصوف، خود شیوه و روشی مستقل در برابر فلسفه ایستاد، که حتی موضوع و مسائل و مبادی و روش و منطق آن نیز از فلسفه جدا بود؛ هر چند پاسخها نزدیک بهم یا مشترک بودند. چون تصوف راه خود را از فلسفه اشراقی جدا کرد و مکتب مستقلی گردید ما نیز در اینجا جداگانه به آن نگاهی می‌اندازیم.

تصوف

پس از گذار از این تحولات و تقسیماتی که پس از ورود فلسفهٔ اسکندرانی و یونانی به حکمت قرآنی روی داد جا دارد ببهانهٔ بررسی مکتب تصوف، نگاه جامعی به این تحولات بیندازیم و این بار، سیر حکمت و فلسفه را با تاریخ منطبق سازیم.

دو قرن نخستین اسلام، حکمت به دو صورت «حکمت شیعی» و «کلام» جلوه

← بنام نظامیه گردیده‌اند تا در برابر مبلغان باطنی اسماعیلی مبلغ و متکلم تربیت کنند. (نام دیگر اسماعیلیه «تعلیمیه» یعنی طرفدار علم و آموزش بود و اهل سنت معروف بتقلید و مخالف علم و متعصب در نص کتاب و سنت بودند).

می‌کرد و تصوف بمعنای زهدگرایی و بدون سلسله و حلقه و تشکیلات بود.[1] امّا ورود مصطلحات و مطالب فلسفه مشائی و اشراقی، علم کلام معتزله (و اشعریه) را بوجود آورد، و کلام شیعی نیز از شکل اصلی و اوّلی خود بدر آمد و به کلام معتزلی و اشعری نزدیک شد و در میانه آن دو قرار گرفت.

تصوّف، که در ابتدا زهد و عمل بود، به نظریّه و مکتب و مصطلحات خاص انجامید، و پس از محیی الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ هـ) تصوف، بدست شاگردان و پیروانش، بشکل حکمت فلوطینی و اشراقی با تکیه بر قرآن و حدیث در آمد و در کنار فلسفهٔ مشائی و حکمت اشراق قرار گرفت، و سیر آن روز بروز کاملتر گردید. و با وجود آنکه بسیاری از متصوفه بظاهر، شیعه نبودند و تابع فقه و کلام سنی شمرده می‌شدند، ولی در گرایشهای باطنی و اعتقاد به ولایت (که تعبیر دیگری از امامت است) همواره با شیعه امامیه (دوازده امامی) موافقت داشتند؛ و آنان را باید شیعیان عملی و سُنّیان نظری دانست.

با وجود آنکه تصوف (یعنی عرفان اسلامی) را می‌توان ادامهٔ همان حکمت اشراقی ایرانی شمرد، ولی بسبب صبغهٔ خاص اسلامی خود، با آن آمیخته نشد و مکتب اشراق ایرانی (و فیثاغورسی و افلاطونی و فلوطینی) در سایهٔ سیاستهای مرموز اسماعیلیه، در کنار باطنیگری و تأویل قرآن و همگامی با تصوّف به راه خود ادامه داد، تا اینکه در قرن هفتم هجری تصوف بوسیلهٔ محیی الدین ابن عربی و شاگردانش در راه نوی افتاد و فلسفهٔ اشراقی اسلامی را عرضه کردند.

در بررسی سیر فلسفه و عرفان و کلام در قلمرو اسلام بطور عام، و همچنین سیر

---

۱) سعدی در گلستان می‌گوید: «یکی از مشایخ شام را پرسیدند از حقیقت تصوف، گفت: پیش از این، طایفه‌ای در جهان بودند بصورت، پریشان و بمعنا، جمع؛ اکنون جماعتی هستند بصورت جمع و بمعنا پریشان.» (گلستان سعدی، باب دوم)

فلسفه و عرفان و کلام شیعی بطور خاص، پدیدهٔ حمله خونخواران مغول را نباید نادیده گرفت. در این سیل وحشیانه همه چیز، از انسان و شهرها و تمدن و فرهنگ و دانش و دانشمند، همه و همه نابود شدند. زیانی که از این حمله بر تمدن و فرهنگ انسانی و بشری وارد شد جبران ناپذیر است؛ کتابهایی گرانبها و بیمانند سوخت؛ دانشمندان و عرفای بینظیر کشته شدند و بخش بزرگی از دستاوردهای دانشمندان مسلمان و ایرانی در این حادثه دراز مدت نابود شد و جهان را سالها از سیر و تعالی بازداشت.

این واقعه که در اوایل قرن ۷ هـ (۱۲۲۰ م) اتفاق افتاد روند حرکت باطنیه را، که ضعیف شده بودند، کند نمود و سرانجام اسماعیلیه ایران بدست هلاکوی مغول از بین رفتند و با سقوط آخرین خلیفه عباسی در بغداد بدست همین خان مغول، حرکات سیاسی و اجتماعی این جریان تاریخی و فرهنگی بزرگ در تاریخ اسلام نیز متوقف گردید[1]؛ امّا سیر فرهنگی آن بصورت حکمت اشراق و تصوف همچنان باقی ماند، که در اینجا نگاهی کوتاه به سیر ایندو می‌اندازیم.

***

چون تصوف را از دیدگاه دیگر می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد: (اول، تصوف بمعنای حکمت عملی و تهذیب نفس و وصول از طریق عملی ـ که بیشتر صوفیه از این گونه بودند. دوم، تصوف بمعنای عرفان اسلامی که علاوه بر توجه شدید به ریاضات و عبادات و اذکار، مانند حکمای اشراقی دارای حکمت نظری والائی نیز بود که تماماً از قرآن برگرفته شده بود و با بهره‌گیری از روش باطنیه از طریق تأویل و اثر شناسی حروف و الفاظ و ارائهٔ جهانبینی توحیدی دقیق همانند اشراق اسکندرانی)، بنابراین

---

۱) تقریباً با سقوط و اضمحلال خلافت بغداد، جریان سیاسی باطنی ـ اسماعیلی نیز منحل گردید، گویی دیگر انگیزه‌ای برای این جماعت نمانده بود و این خود نکته‌ای سیاسی و تاریخی و در خور بررسی جداگانه می‌باشد.

دوگانگی در تصوف، روند تاریخی این دو نیز همانند نبود.

با تسلط اقوام مغول که از معرفت، تهیدست بودند تصوف خانقاهی نوع اول هم در میان مردم بسیار پذیرفته شد، زیرا که می‌توانست زخم رنجهای دوران مغول را در دل آنها اندکی التیام بخشد و آرامش روحی به آنان بدهد؛ و هم در میان درباریان و خوانین مغول و پادشاهان پس از آنها رواج یافت: به همین دلیل بود که بیشتر بزرگان صوفیه، نزد امرای ترک، محترم بودند و خوبیها و یاریها می‌یافتند.

اما تصوّف علمی و تعلیمی که در معنا با حکمت اشراق نزدیک بود و بیشتر بوسیلۀ محیی‌الدین ابن عربی و شاگردانش از شمال آفریقا و آسیای صغیر بسوی عراق و ایران سرازیر گردید، گاهی دچار فشارهای حکومتی می‌گردید و نظر بحمایت معنوی که این گروه از تشیع و از اهل‌بیت(ع) می‌کردند، گاهی توفان خشم و انتقام محدثان و فقهای سنی مذهب را علیه خود بر می‌انگیختند و حکام را ناگزیر از قتل یا تبعید و آزار خود می‌ساختند. شهادت عین القضاة همدانی و فشار و آزار صائن الدین ابن تُرکه و دهها مانند اینان بهمین سبب بود.

این دسته پناهگاه و پوششی برای باطنیگری و حکمت اشراق اسکندرانی شدند و همانگونه که در کلمات شیخ اشراق ـ که خود شهید باطنیگری و تشیع شد ـ دیدیم، بایزید بسطامی و حلاج را وارث حکمت خسروانی ایرانی، و سهل شوشتری (تستری)، را وارث حکمت فیثاغوری می‌دانست.[1] شهادت اینان بدست امرای سنی مذهب نیز در واقع نه بدلیل حکمت، که بسبب عضویت و ریاست آنان بر گروههای باطنیه بود.

پس از سقوط قلعۀ الموت و سلسلۀ صباحیّه در ایران (۶۵۳ ه) حکیم نصیرالدین

---

۱) المطارحات (مجموعۀ مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۳). میان محیی الدین و شیخ اشراق در سوریه ملاقاتها و تماسهایی بوده که این خود رابطۀ باطنی حکما با صوفیه را نشان می‌دهد.

طوسی که به گمان ما از همکاران و اعضای باطنیه و اسماعیلیه آنجا بوده[1] و در علم کلام برجسته و در فلسفه مشائی نیز چیره دست بود و ریاضیدان و منجم بزرگ زمان شمرده می‌شد، یکی از اقطاب حکمت اشراق نیز بود. و همانگونه که خواهیم گفت قطب‌الدین شیرازی (و شاید شمس‌الدین شهرزوری) که شاگرد وی بودند و شرحی بر حکمت الإشراق سهروردی دارند این مکتب را پوشیده و پنهان به مکتب شیراز واگذار نمودند. ما در پیگیری سیر حکمت در ایران و جهان در یکی از بخشهای آینده به مکتب شیراز خواهیم پرداخت.

زندگی و شخصیت خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۳-۵۹۷ ه) دارای ویژگیهایی است که او را در دوره‌ای از ادوار حکمت و فلسفه، محور بررسی فلسفه و علوم دیگر قرار می‌دهد، و قرن هفتم هجری که یکی از درخشانترین دوره‌های علمی و فرهنگی اسلامی است به وی مرهون و وامدار است. این حکیم، گذشته از خدماتی که به ریاضیات و نجوم کرده است از این نظر که بالاترین مرتبه در منطق و فلسفه مشائی و حکمت اشراقی و علم کلام و علوم فقه و حدیث را در زمان خود داشته و اهل سلوک و عرفان نیز بوده است، کعبه و چهارراهِ دانش و حکمت و معقول و منقول شمرده می‌شود. از اینرو که هم سبب بقا و اعتلای این مکاتب گردید، و هم آنها را یک کاسه نمود و آمیخته‌ای از این سه را به نسلهای بعد گسیل داشت، او را می‌توان الگوی ملاصدرا - مؤسس مکتب

---

۱) از رسالهٔ سیر و سلوک که زندگینامهٔ او به قلم خود اوست - بر خلاف آنچه که دربارهٔ وی آورده‌اند که نزد اسماعیلیه اسیر و زندانی بوده- بر می‌آید که به آنان ارادت می‌ورزیده، پدرش به وسیله خال خود که «از جمله شاگردان و مستفیدان داعی‌الدعاة تاج‌الدین شهرستانه بوده» (رساله سیر و سلوک، ص ٤، خطی) و خود او شاگرد افضل الدین کاشانی (کمال‌الدین محمد جاسب) و با آنها در مسائل علمی مکاتبه داشته او را پسندیده به نزد خود برده‌اند؛ و سرانجام بسبب فساد اخلاق و میخوارگی و سقوط آنان، به سقوط و اضمحلال آنان رضایت داده و توصیه به تسلیم نزد هلاکوی مغول نموده است.

حکمت متعالیه ـ و شاید اساتید او ـ بویژه میرداماد ـ دانست.

سیر حکمت اشراق و فلسفه اسلامی و علم کلام پس از خواجه نصیرالدین طوسی را پس از بررسی سیر فلسفه و علوم در مغرب (اندلس ـ اروپای قرون وسطا ـ اروپای جدید)، دوباره دنبال می‌کنیم تا آن را به دورهٔ صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا) برسانیم.

* * *

۲.۲

انتقال فلسفه اسلامی به اروپا

برای آنکه سیر فلسفه و علم بدرستی دنبال شود، باید از اسپانیای اسلامی و برخی مناطق دیگر غافل نبود. حکومتهایی که ـ از قرن دوم هـ به بعد ـ بعنوان خلافت مسلمین در مصر[۱] و در اندلس[۲] (اسپانیای جنوبی) و برخی مناطق دیگر در شمال آفریقا[۳] وجود داشت همه بسهم خود در ترویج علوم و حکمت و فلسفه و فرهنگ بشریت یاریها رسانده‌اند؛ از جمله حکومت فاطمیها در مصر که بسبب مبانی اعتقادی و نیز اصول باطنیگری اسماعیلی و شیعی با حکمت اشراقی و عرفان قرآنی و نیز فلسفهٔ مشائی و منطق و علوم ریاضی و طبیعی و مانند اینها دمساز بود ـ در برابر بغداد که مرکز محدثان و متکلمان مخالف فلسفه شمرده می‌شد ـ کانون حکمت و فلسفه گردید و حتی سیر پنهانی آن را در سراسر قلمرو اسلام و ملل مسلمان دنبال و پشتیبانی می‌کرد، و در مقابل سیاست مبارزهٔ بغداد، که اعمال زور و قتل و زندان برای مخالفان خود و از جمله

---

۱) ۲۹۷ ـ ۵۵۵هـ/۹۰۹ ـ ۱۱۶۰ م.

۲) ۱۳۸ ـ ۴۱٦هـ/۷۵٦ ـ ۱۰۲۵ م.

۳) همچون ادریسیان ـ اغلبیان ـ مرابطان ـ سنوسیان و چند حکومت دیگر.

دانشمندان بود، قاهره بمبارزهٔ فرهنگی می‌پرداخت و باینگونه در درون سازمانهای گوناگون عباسیها نفوذ می‌نمود.

حکومت امویان فراری، در اندلس نیز ـ که از نفوذ باطنیه بدور نمانده بود ـ سعی در رقابت با عباسیان داشت و به همین سبب بترویج علوم و فنون و از جمله حکمت و فلسفه می‌پرداخت. از جمله یکی از خلفای این سلسله (حَکَم دوم/ ۳۵۰-۳۶۵ ه) در رقابت فرهنگی با عباسیان کتابخانه‌ای بزرگ بنا نمود و از هر سو کتابهای علمی برای آن فراهم کرد و به گردآوری حکما و علما پرداخت.

جنبش باطنیه شیعی نیز در این میان در اسپانیا مانند نقاط دیگر بهرهٔ خود را گرفت و نمایندگان و مبلغان آن که گاه بزرگترین دانشمندان زمان شمرده می‌شدند اندلس را به مدرسه‌ای گسترده برای ترویج فلسفه و علوم دیگر مبدل ساختند که نام برخی از آنان مانند ابن مسرّه و ابن باجّه و ابوالحکم کرمانی (که گفته می‌شود نخستین کس است که رسائل إخوان الصفا را به اسپانیا برده)، و ریاضیدان و منجم معروف مجریطی (مادریدی)، بسیار شهرت یافته است.

در سایهٔ این فضای مناسب، و با وجود اینکه لفظ پرستی ظاهرگرایی و حشویگری و قشری مآبی در آنجا بصورت مذهب فقهی ظاهریه[1] در بسیاری مواقع کارشکنیها می‌کرد، فلاسفهٔ بزرگی مانند ابن الصائغ یا ابن باجّه (در گذشته حدود ۵۳۲ ه/۱۱۳۸ م) ـ که او را می‌توان فارابی اسپانیا دانست ـ و شاگردش ابن طفیل (ابن سینای اسپانیا) مؤلف رسالهٔ حیّ بن یقظان (حدود ۴۹۴-۵۸۰ ه)، و نیز ابن رشد (۵۲۰-۵۹۴ ه) و ابن سبعین (در گذشته ۶۹۸ه/۱۲۶۹م) از آنجا برخاستند. در زمان ابن‌رشد بود که عارف معروف «ابن عربی» نیز در اندلس چشم به جهان گشود.

---

۱) پیروان داود ظاهری اصفهانی.

حوزهٔ اسپانیا ـ اگر چه بسبب نام ابن رشد ـ در اروپا شهرت یافته است، ولی بیشتر اهمیت تاریخی آن در آن است که واسطه و سرپل انتقال فلسفه و علوم و فنون به اروپا بوده است. از نظر تاریخی، سیر حکمت و علوم طبیعی و ریاضی و نجوم و مانند آن به اروپا را باید از دو طریق دانست:

اوّل، از راه تلمّذ و تربیت طلاب مسیحی اسپانیایی یا اروپایی در حوزه‌های مسلمین در اندلس و مراجعت آنان به‌کشورهای خود (و بیشتر به رم) به صورت کشیش و راهب مسیحی و حکیم و دانشمند. این طریق بیشتر به انتقال حکمت اشراقی به اروپا کمک نمود و حوزه‌های مسیحی را قرنها تحت تأثیر حکمت اشراقی باطنی شیعه و کتب اخوان الصفا و مانند آن (همچون کتب ترجمه شده فلوطین) و تفاسیر مسلمانان قرارداد.

دوم، از راه ترجمه کتب مسلمانان در فلسفه و منطق و ریاضیات و نجوم و پزشکی از زبان عربی، و همچنین کتب ترجمه شده از یونانی به زبان عربی، که نخست به زبان لاتین و سپس به زبانهای دیگر ترجمه گردید و دستمایهٔ تحقیقات کشیشان قرون وسطا قرار گرفت.

دربارهٔ طریق نخستین، یکی از محققان عرب[1] می‌گوید:

> حکمت اشراق پیش از سهروردی با مکتب ابن مسّره اندلسی (قرطبه از ۸۸۳ م تا ۹۳۱ م) در مغرب گسترش یافت، که آمیزه‌ای از فلسفه انباذوقلس (امپداکلس) در آن بود. همین مکتب اشراقی بود که به مدرسیّون (اسکولاستیک) مسیحی غرب منتقل شد و کسانی مانند اسکندر هیلز و ریموند لول و راجر بیکن و دون اسکاتوس را تحت تأثیر

---

۱) محمد علی أبوریان، أصول الفلسفة الإشراقیة، ص ٤٨.

قرار داد.

راه نخست، از راه دوم ـ یعنی ترجمه کتب به لاتین ـ جدا نبود یعنی تقریباً تمام کسانی را که در نزد مسلمین ـ چه در اسپانیا و چه در نقاط دیگر مانند بغداد و شام ـ علم و فلسفه آموخته بودند می‌بینیم کـه بـه کـار تـرجـمه نـیز مـی‌پرداخـتند و گـاهی حوزه‌های ترجمه (دارالترجمه) تشکیل می‌دادند و مترجمان چیره دست و آشنا بزبان عربی را به آنجا می‌آوردند.

برای آشنایی بیشتر به این جریان طبیعی حکمت و علوم از ملل متمدن به ملل عقب افتاده ـ که طبق قانون ظروف بهم پیوسته در فیزیک، در جوامع انسانی نیز انجام می‌گیرد ـ شایسته است کـه بـه تـاریخ و اوضـاع اجـتماعی غـرب آن روز نگـاهی گـذرا بیندازیم.

با سقوط امپراتوری رم غربی و تسلط اقوام وحشی (گلها ـ ژرمنها و قبایل دیگر) در قرن ۴ م، تمدن رمیها جای خود را به هرج و مرج فرهنگی و جهل و توحّش فکری و روحی داد و خوانین و امرا بنام بارونها و دوکها و کنتها و شوالیه‌ها بـجای امـپراتـورها نشستند و نظام فئودالی بحد کمال رسید. تنها کسی که توانست نظام سیاسی اروپا را شکل بدهد و قبایل و خوانین را متحد کند شـارلمانی (حـدود ۸۰۰م) مـعاصر هـارون عباسی است.

این پادشاه که با ملت متمدن و پیشرفته مسلمان همسایه بود باندیشهٔ نـجات ملل اروپایی برآمد و داستان رابطه او با هارون و دریافت هدایایی از وی (که گویا ساعتی ـ اولین ساعت دست ساز ـ نیز هدیه گرفته است) معروف می‌باشد. شارلمانی که جهل و توحّش اقوام خودی و تمدن و رواج دانش در مـیان مسـلمانان را دریـافته بـود چـون می‌خواست عظمت یونان و روم قدیم را برای خود تجدید کند فرمان داد مدارسی مانند

مدارس مسلمانان در صومعه‌ها تأسیس گردد، و برای تربیت استاد و دانشمند، عده‌ای را به کشورهای مسلمان گسیل داشت و همین مدارس (که به آنها **اسکولا** می‌گفتند) بعدها مایهٔ تأسیس دوره **اسکولاستیک** گردید.

دوران پیش و بعد از شارلمانی (یعنی بین ۶۰۰-۱۰۰۰ م) را قرون میانه یا (وسطا) نام گذارده‌اند که به **دورهٔ تاریکی** مشهور شده است. بتعبیر یکی از مورخان اروپایی: «تفکّر در این پانصد سال بکلی تعطیل بود».[1]

فلسفه‌ای که در آن دوران به اروپائیان رسیده بود همان بود که روحانیون مسیحی از عقاید اوریگنس و آگوستین بدست آورده بودند و عناصر فلسفی آن را حذف نموده و اقانیم سه گانه اب و ابن و روح القدس را ـ که اقتباسی از «احدیت» و «عقل» و «نفس» فلوطینی و اشراقی اسکندرانی بود ـ نگه داشته بودند و تمام مباحث ـ باصطلاح لاهوت ـ آنها مسائلی بکلی میان تهی و بیفایده بود که بشکل کلام مسیحی ناقص درآمده بود.

تلاش مسیحیان نخستین آن بود که به مسیحیت، شکل و صورت فلسفی (فلسفه اشراقی) بدهند، ولی در کلیسا و مسیحیت قرون وسطا کوشش بر آن بود که فلسفه را به رنگ مسیحیت (تورات و انجیل) در آوردند؛ و همین دو حرکت سبب گردید که مسیحیت واقعی شناخته نشود و بدست رؤسای مسیحیت وقت، اصول موضوعه‌ای ساخته و پرداخته شد که بشری بودند نه الهی و نه مسیحی.

پاره‌ای از منطق ارسطوئی و افلوطینی از طریق فورفریوس نیز در میان علما رواج یافته بود که چندان آبرو و احترامی نداشت و با رقیبی مانند ادبیات درگیر مبارزه بود. در قرن دهم میلادی در نزاع میان منطق و ادبیات، سرانجام منطق شکست خورد

---

۱) مبانی فلسفهٔ غرب، هالینگ دیل، ص ۱۱۵.

و در این راه دو منطقی بنام **برانژه** و **روسئن** اعدام شدند.

روز بروز عمق جهالت و تعصب و تقلید در اندیشه و دانش مسیحیت اروپا در آن روزگار بیشتر می‌شد، در حالی که همزمان و در طول این قرون تاریکی در اروپای مسیحی، ملل مسلمان در اوج تمدن بودند و والایی فرهنگ اسلامی را می‌گذراندند.

این همان دورانهایی است که فارابیها و ابن سیناها و رازیها در ایران و کشورهای دیگر حضور داشتند و اسماعیلیه و اخوان الصفا و فلسفه و علوم دیگر را به سراسر قلمرو اسلامی می‌رساندند؛ و بقول یکی از مورخان اروپایی فلسفه: **«مردم تحصیلکرده امروزی غرب نمی‌توانند تصور کنند که در قرون وسطا که بیزانسیها و مسیحیان اروپا در جهل و خرافات بسر می‌برند، مسلمین و مدارس اسلامی تا چه سطحی در اوج علمی قرار داشته است».**[1] **«دست کم از زمان ژربر، اسپانیا (شبه جزیره ایبریا) نقش پل واسطه فرهنگی را بین مسلمین و اروپا داشته است».**[2]

اما در این قرون، دو واقعهٔ نظامی و جنگ بزرگ روی داد که سرنوشتساز بود و وضع اروپای مسیحی را بکلی دگرگونه ساخت و به رشد فرهنگ و علم و فلسفهٔ آن شتاب بسیار بخشید: یکی **جنگهای صلیبی**، و دیگری **فتح اندلس**. این دو جنگ بهمان اندازه که برای مسلمانان زیانبار بود، برای اروپا سودمند افتاد و به روح و اندیشه و اقتصاد و فرهنگ آنان جان تازه بخشید.

آغازگر جنگهای صلیبی روشن نیست: گفته می‌شود که یک کشیش فرانسوی مردم را به فتح بیت المقدس ترغیب می‌نموده[3]، و یا اینکه فقر و درماندگی خوانین و بارونهای اروپایی و طمع مال و منال و امید یغمای کشورهای دیگر آنان را به راه جنگ

---

۱) **تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی**، بی‌ژوان (ترجمهٔ عربی).

۲) همان.

۳) **تاریخ قرون وسطی**، آلبرماله، ص ۲۴۸.

انداخته، یا اینکه پاپ وقت (گرگوار هفتم) برای گسترش قلمرو جغرافیایی و سیاسی خود و تسلط بر مسیحیان شرقی بانی این جنگ شده است؛[1] و گفته شده که منشأ اصلی آن ژربرت اوریاکی[2] دانشمند مسیحی بوده است که در زمان خود در مقام پاپی بوده و بنام پاپ سیلوِستر دوم، ریاست مسیحیان را بر عهده داشته است.

ژربرت، دوران طلبگی خود را در اسپانیا گذرانده و به ریاضیات و منطق و اسطرلاب و نجوم و ادبیات عرب آشنایی کامل داشته و با حمایت آتون (Atton ـ اسقف ویش) کتب عربی را برای دوستان خود در اروپا می‌فرستاده و سبب تأسیس مدرسه شارتر (Chartre) گردیده و همین بینش و تجربه و اطلاعات سیاسی وی سبب شده که طرح جنگهای صلیبی را در اوایل قرن ۱۱ یا اواخر قرن ۱۰م بریزد و کلیسا را به فکر[3] فتح مناطق اسلامی بیندازند.

در جنگهای صلیبی که سپاه آن آمیخته‌ای بود از گروه خوانین و شوالیه‌های درمانده، دسته‌های بزرگ روستاییان و فقرای گرسنه، غارتگران حرفه‌ای و کشیشان و راهبان مسیحی و دهها هزار زن و بچه، هر یک جداگانه آرزو و هدفی برای خود داشتند. امرا و فرماندهان و پاپ، زمین و فتوحات و غارت خزاین امرای مسلمین را در سر می‌پروراندند و عوام مردم بدنبال درآمد و چپاول و ثروت بودند،[4] و کشیشان مسیحی مأموریت داشتند تمام کتب علمی و فلسفی و حتی صرف و نحو عربی را که می‌یابند به

---

۱) **جنگهای صلیبی**، رنه گروسه، ص ۲۲.

۲) **تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی**، بی‌ژوان.

۳) همان.

٤) آلبرماله مورخ فرانسوی می‌نویسد: رفتن مردم به جنگ مسلمین مانند هجرت اروپاییان به آمریکا و برزیل و آرژانتین است تا ملک و ثروتی بدست آورند. (**تاریخ قرون وسطی**، ص ۲۵۰) همچنین: «صلیبیون به هر جا که می‌رسیدند آنجا را غارت می‌کردند» (ص ۲۵۲). «صلیبیها مذهبی نبودند و حتی در حمله به قسطنطنیه مسیحیان را قتل عام کردند» (ص ۲٤۷).

اروپا بفرستند؛ و همین برنامه‌ریزی آگاهانه سبب گردید که هزاران جلد کتابهای ارسطو و فلوطین و دانشمندان پیش از اسلام یونانی و اسکندرانی همراه کتب ابن سینا و فارابی و فلاسفه و منجمان و پزشکان و ریاضیدانان دیگر که برخی بخط خود مؤلفان بود به اروپا گسیل گردد.

حملهٔ مسیحیان اروپایی به اسپانیای اسلامی نیز دارای انگیزه‌های گوناگون بود. امرا بدنبال سلطنت بر اسپانیا و سرزمین آباد و پر تمدن آندلُسیا بودند، و کشیشان بدنبال تحمیل آئین مسیحیت رومی و نابود سازی اسلام و اقتباس از تمدن و علوم و فنون آنان و انتقال آن به روم و اروپای غربی.

پس از این دو جنگ (که جنگهای صلیبی سالها طول کشید) تحولات بسیاری در اروپا پدیدار گشت. علی‌رغم برخی مورخان متعصب اروپایی، مهمترین اثر این جنگها گسترش فضای بازی بود که بر اثر رواج فرهنگ اسلامی در اروپا بوجود آمد. حقوق و شرع اسلام به انسان منزلت می‌داد و برای او حقوق از جمله آزادی در اندیشه و عقیده و مذهب و حق مالکیت خصوصی و آزادی کسب و کار و حکومت و رأی و انتخاب قائل بود. زن ـ که در فرهنگ غربی‌گاهی یک حیوان و گاهی یک برده و کارگر شمرده می‌شد ـ در حقوق اسلام منزلت و مقام داشت. و بسیاری دیگر از سنن اخلاقی، و اجتماعی و اقتصادی و بازرگانی، و صنعتی و فنی، در کنار اهمیت دانش و اندیشه، که با تسلط اروپائیها بر ملل مسلمان از آنان آموختند و آن را برای ملل مسیحی بارمغان بردند.

تحولات اجتماعی عمده‌ای که از آن پس در اروپا بوجود آمد یکی از هم پاشیدن نظام عمده مالکی و آغاز آزادی رعایا بمالکیت و انتخاب آزاد وطن و شغل و کار بود، دیگر آنکه تجارت با ملل شرق به اوج خود رسید و از این راه نیز هم بر ثروت اروپا

افزوده شد و هم تجمل و زندگی مرفه و راحت به آنجا راه یافت. از این رهگذر، هم حقوق اسلامی در شاخه‌های گوناگون مطرح گردید و در مدارس آنجا بررسی شد، اگر چه دلیلی بر تدریس آن در دست نیست، ولی بعدها سبب نوشتن کتابهایی در حقوق دریاها و حقوق بشر و حقوق سیاسی گردید. گروسیوس، ویتوریا، سوارز، واسکز، ژان تیلیس که همه کشیش مسیحی (از قرن ۱۵ تا ۱۸ میلادی) بودند، از همین وارثان حقوق اسلام می‌باشند.

بدنبال این جریان، حوزهٔ شارتر (Chartre) ـ یکی از حوزه‌های پر رونق فلسفه و علوم در قرن ۱۱م ـ بوجود آمد و تأثیر بسیاری در اروپا و پرورش کشیشان آشنا به کلام و فلسفه داشت، اگر چه هنوز روح فلسفهٔ اسلامی بر آن سایه نیفکنده بود. در قرن ۱۳م ناگهان وضع دگرگون شد و بر اثر نهضت گسترده ترجمه در سراسر اروپا از اسپانیا تا رم و پاریس ـ کتب ابن سینا و فارابی و حتی ابن رشد ترجمه شده و در حوزه‌ها و مدارس تدریس گردید و بر خلاف گذشته قرون وسطی ـ که ارسطو و مکتب مشاء مطرود و شیطانی شمرده می‌شد[1] ـ مکتب ناقص اشراقی مسیحی جای خود را به فلسفه مشائی داد.

در قرون وسطا سه گونه مدرسه و حوزه وجود داشت: **اول**، مدارس وابسته به دیرها؛ **دوم**، مدارس عادی مسیحی (و باصطلاح کاتدرائی)؛ **سوم**، دانشگاهها که در قرن ۱۳ م بوجود آمدند و فضای نسبتاً آزادی داشتند.

ترجمهٔ کتب مسلمانان از عربی بلاتین، کشیشان مسیحی را از خواب عمیق پرکابوسشان بیدار کرد و از آن پس به فلسفه و علم واقعی روی آوردند؛ اسکولاستیکها تلاش می‌کردند که برای عقل نیز در کنار ایمان به مسیح جایی پیدا کنند و کلیسا با

---

۱) برپایهٔ بخشنامه مجمع پاریس سال ۱۲۱۰ خواندن کتب ارسطو و شروح آن هنوز ممنوع و حرام بود.

فلسفهٔ مشائی آشتی کرد.

فلاسفهٔ مشهوری در این دوران ظاهر شدند، مانند آلبرت معروف به کبیر(۱۱۲۸ـ۱۲۰۶م) و راجر بیکن (۱۲۱۰ـ۱۲۹۲م) و بوناونتورا (۱۲۲۱ـ۱۲۷۴م) و توماس آکوینی (۱۲۲۴ـ۱۲۷۴م) اهل ناپولی ایتالیا و شاگرد آلبرت، و سیگر (Siger) اهل برابانتا (۱۲۳۵ـ۱۲۸۴م) (که فلسفه را جدای از حقیقت می‌دانست) و جان دنس اسکوت؛ که برخی مشائی کامل، و برخی (مانند بوناونتورا و اکهارت) به عرفان متمایل بودند.

بیداری مسیحیت سبب رشد مدارس گردید و از آن پس، گروه سوم یعنی مجتمع‌های آموزشی یا دانشگاهها پابه عرصه گذاشت. مدرسهٔ شارتر که اشاره شد در حدود ۹۹۰ م، و مدرسه بولوینا در ایتالیا به سال ۱۱۵۸م تأسیس شده بودند، ولی در قرن سیزده (سال ۱۲۰۰ م) در پاریس دانشگاهی تأسیس شد که بعدها در تمام اروپا اثر گذاشت و جای مدرسه نوتردام را گرفت؛ بعدها اینگونه مدارس در آلمان (هایدلبرگ ـ لایپزیک) و بلژیک (لووان) و نقاط دیگر نیز برپا گردید. در اواخر قرن ۱۲ م طلاب و مدرسین دارای صنف رسمی (سندیکاـ آکادمی) شدند، اما برخلاف طلاب مسلمان، اخلاق و تربیت دینی نداشتند.[1]

نهضت ترجمه در اروپا

همانگونه که در آغاز این بخش گفتیم دو عامل سبب اینهمه تحولات گردید: یکی حضور طلاب مسیحی در حوزه‌های علمی اسپانیا و کشورهای اسلامی، و دیگر

---

۱) آلبرماله در تاریخ قرون وسطی می‌نویسد: معمولاً کارشان به فساد و میخوارگی و چاقوکشی و بدمستی می‌کشید (ص ٤٣٦) چون حقوق و مقرری ثابت نداشتند اغلب به گدایی یا نوکری می‌افتادند (ص ٤٣٧) و همین باعث شد که اهل خیر گاهی برای طلاب اقامتگاه می‌ساختند و شخصی به نام سوربون محل کنونی سوربن پاریس را برای طلاب بینوا ساخت(ترجمه فارسی).

تاراج نسخ خطی کتب فلسفی و علمی مسلمانان و نهضت برای ترجمه آنها بزبان لاتین -که زبان آن روز بود. و همانگونه که گذشت ترجمه اگر چه از قرن ۱۰ م، در زمان ژربرت، آغاز شده بود، ولی برای آن ادوار و مراحل چندی می‌توان در نظر گرفت:

۱ـ ترجمه‌هایی که ژربرت و شاگرد او فولبرت (اهل شارتر) انجام دادند و نیز زمان اسکات اُریژن (بمعنای: ایرلندی) (۸۱۰ـ۸۷۷م) که از یونانی نیز ترجمه نموده است و فلوطینی است.

۲ـ ترجمه‌هایی که آدلار باثی (Adelard of Bath) (۱۰۹۰ـ۱۱۶۰م) پس از بازگشت از کشورهای اسلامی (صقلیه ـ دمشق ـ بغداد و ...) انجام داد و او را می‌توان مؤسس فلسفه در انگلستان دانست. می‌گویند وی از همهٔ علوم رایج در حوزه‌های اسلامی و حتی صرف و نحو عربی برخوردار بوده و در ترجمهٔ کتب طلیطله (تولیدو) نیز مداخله داشته است. همچنین ترجمه‌های قسطنطین آفریقایی (تاجر تونسی که مسیحی شده، و به طب و علوم دیگر روی آورده بود)؛ وی کتب بسیاری را از کشورهای اسلامی به اروپا آورد و به یاری اسقف آتن (Atton) تا سال ۱۰۸۷م به ترجمه آن مشغول بود.

۳ـ ترجمه‌هایی که در دو پایگاه دیگر مهم ترجمه، یعنی اسپانیا و صقلیه، انجام می‌گرفت. یکی شاه فردریک دوم که با پادشاهان مسلمان مکاتبه داشت و از آنان پرسشهای فلسفی می‌کرد و پس از جنگهای صلیبی و فتح اسپانیا بدست مسیحیان عده‌ای را مأمور ترجمه کتب فلسفه و طب و علوم مسلمانان از عربی کرد و افرادی خبره مانند منجم میکائیل اسکوت (۱۲۳۲م) و لئوناردو فیبوناچی -که از کودکی در الجزایر نزد مسلمانان کارگری کرده و بزبان عربی تسلط داشت- از جملهٔ مأموران او در ترجمه بودند، و کار ترجمه تا سالها پس از فردریک ادامه یافت.

دیگر آلفونس دهم (۱۲۵۲-۱۲۸۴م) که به نجوم ریاضی و موسیقی عشق و علاقه داشت و کتب بسیاری بهمت او از عربی به اسپانیایی ترجمه و سپس بزبانهای دیگر اروپایی برگردانده شد.

۴- مدرسهٔ طلیطله (یا تولیدو)، که بمحض تسخیر آن بدست مسیحیان (۱۰۸۵م) کتابخانهٔ مهم سلطنتی آنجا بدست مسیحیان افتاد و جنبش ترجمه از عربی به اسپانیایی و لاتین آغاز شد و همانگونه که دیدیم اسقف ریمون‌لول آن را رهبری می‌کرد. مترجمان مشهور آن دوره عبارت بودند از: جرالدکرمونیائی، گوندیسالوو، ژان لونائی، هرمن دالماتی و روبرت اهل شستر (Chester)، که این أخری علاوه بر ترجمهٔ کتب ریاضی و جبر خوارزمی، قرآن را نیز ترجمه کرد.

۵- پیرآلفونسو (موسی سیفاردی) پزشک یهودی هنری اول پادشاه انگلستان که کتب بسیاری را خود و گروه همراهش در تمام علوم ریاضی و طبیعی و فلسفه و علم نحو از عربی ترجمه کردند، و آدلار از کتب او نیز بهره برده بود.[۱]

۶- ابراهیم حیّا بارشلونی (مشهور به ساباسوردا - اهل بارسلون) یهودی که در اصل کتب علمی مسلمانان را به زبان عبری و برای یهودیان ترجمه نمود و سپس همه بزبان محلی درآمد، و کتب مهم ریاضی و جبر و مهندسی در میان آنها بسیار بود.

در اینجا، برای رعایت اختصار به این نکته بسنده می‌کنیم که انتقال علوم و معارف مسلمانان - که تا حدود زیادی همراه با فرهنگ و آداب اجتماعی و حتی لباس و غذا و سنن زندگی و فنون دریا نوردی و تجارت بود - بیشتر از همین راه ترجمه و انتقال متون اسلام - و حتی برخی کتب منحصر بفرد موجود در خزاین امرای مسلمان - انجام پذیرفت و چهرهٔ فرهنگ و معارف اروپا را بکلی دگرگونه ساخت.

---

۱) تاریخ فلسفه قرون وسطای اروپا، بی‌ژوان.

مثلاً در اروپای قرون وسطی، با هر گونه تجربه مخالفت می‌شد، ولی پس از این نهضت به وسیلهٔ راجربیکن و دانشمندان دیگر اساس استقراء و تجربه در غرب گذاشته شد. فلسفه از صورت مسیحی خود تا حدودی بیرون آمد و شکل فلسفه مشائی یافت؛ مسائلی مانند بحث درباره عینیت «کلّی» یا «اسمیّت» (نومینالیزم) جای خود را به بحث در صفات باری و وجود شناسی (انتولوژی) و مباحث دیگر فلسفهٔ سینائی و ابن رشد و طرح مسائلی از اشعریت غزالی و مانند اینها داد.

با تمام اینها با نگاهی که از بیرون و از زاویهٔ فلسفهٔ اسلامی و متأخر به سیر فلسفه در اروپا و مغرب انداخته شود، بنظر برخی از محققان، نه در دوره مدرسی(اسکولاستیک) و نه در دوران تجدّد فلسفی و فکری (پس از دکارت)، هرگز طعم حقیقی فلسفه به ذائقه مشتاق اروپا نرسید.

مقایسه مکتب فلاسفه مشهوری مانند آنسلم و آلبرت و توماس آکوینی و دیگران با فلاسفه مسلمان مانند ابن سینا و طوسی و فارابی و رازی و میرداماد و بخصوص صدرالمتألهین (ملاصدرا)، ضعف و کوتاهدستی فلسفهٔ اروپائیان را نشان می‌دهد و بوی خامی آن به مشام هر محقق می‌رسد. حقیقت تاریخی این است که ـ برخلاف اعتقاد کسانی مانند ژیلسن ـ پس از اوریگنس اسکندرانی (نخستین حکیم مسیحی که می‌شناسیم)، فلسفه از مدارس مسیحی رخت بر بست و حتی تلاشهای کسانی مانند توماس اُکوینی نیز نتوانستند آن را برگردانند.

* * *

در دوران جدید اروپا ـ یعنی از قرن ۱۷م ـ نیز یکباره فلسفه تغییر ماهیت داد و برغم رشد شگفت‌انگیز ریاضیات و علوم تجربی و فنّاوری در اروپا، فلسفه در جای واقعی خود ننشست؛ بلکه با طرح مکاتبی مانند تجربه‌گرایی محض یا اصالت تحصّل یا

محسوس‌گرائی (پوزیتویسم) و مانند اینها که در واقع نوعی «تنبلی فلسفی» و کوتاه اندیشی و نزدیک بینی فلسفی است، به جادهٔ لاادریگری (آگنوسیسم) یا دست‌کم شکاکیّت ـ که میراث یونان بود ـ افتاد، و منطق و ریاضیات و علم، بازار فلسفه و حکمت راستین را شکست.

چون این دوره معاصر دورهٔ صدرالمتألهین در اصفهان و قم و شیراز است در اینجا سیر حکمت در اروپا را رها می‌کنیم و به جریان حکمت و فلسفه و علوم در ایران پس از سقوط خلافت بغداد و تلاش رشتهٔ اسماعیلیه ایران، یعنی دوران پس از حکیم بزرگ قرن ۷ ﻫ/ ۱۳م یعنی خواجه نصیرالدین طوسی می‌پردازیم و آن را تا قرن ۱۱ ﻫ/ ۱۷م پی‌می‌گیریم. سپس پس از گفتاری کوتاه دربارهٔ صدرالمتألهین اندکی مکتب او یعنی حکمت متعالیه را ـ که نتیجهٔ جریان بیش از سه هزار سال حکمت در ایران و جهان است ـ شرح می‌دهیم.

* * *

۲.۳

تحوّل تاریخی فلسفه و مکتب شیراز

شهر شیراز ـ که همه سیاحان و جهانگردانی که آن را دیده‌اند، آن را به زیبایی و آبادانی و وسعت و داشتن دانشمندان و هنرمندان ستوده‌اند ـ در دوران مغول با تدبیر امرای آنجا از آسیب وحشیان خونخوار مغول در امان ماند؛ و همین دارالأمن بودن آن سبب گردید که آنجا، خانهٔ آرام دانشمندان و ادبا و علما و حکما گردد و از هر کران، بیمناکان جان و جام روی بسوی آن بیاورند.

نفوذ حکومت خلفای عباسی و مذاهب غیر شیعه (تسنن) در ایران و سایر قلمرو آنان، همانگونه که با کلام معتزله سازگاری نداشت، با حکمت نیز موافق نبود؛ از اینرو حکما و فلاسفه و بخصوص طرفداران حکمت اشراقی ـ که با باطنیگری اسماعیلیه ملازمه‌ای یافته بودند و سبب اتهام بتشیع و مخالفت و ضدیت با خلفای بغداد می‌گردید ـ ناگزیر بودند که حکمت و علوم عقلی را در پوشش و پناه علم کلام مطرح نمایند. از اینرو علم کلام باوج خود رسیده بود، ولی مباحثی در آن می‌آمد که از فلسفه بیرون نبود یا در واقع همان فلسفه سینایی بود که لباس کلام بخود پوشیده بود.

دوران خواجه نصیرالدین را باید دوران کمال علم کلام دانست. این حکیم بزرگ

با شیوه حکیمانه و سیاست و تدبیر خود، علم کلام را از حشو و زواید آراست و بر آن خلعت حکمت و فلسفه پوشانید و در واقع علم کلام سنّتی را (بشیوهٔ نابود ساختن پوشیده و تدریجی[1]) از میان برد و فلسفه‌ای بصورت علم کلام را بمیان آورد. از اینرو او را می‌توان واسطه و سرپل انتقال علوم عقلی از کلام به فلسفه، شناخت.

باید دانست که با وجود جوّ ضد فلسفه در تمام دورانها[2]، این خواجه و حکمای پیش و پس از او هرگز از تدریس کتب فلسفهٔ ابن سینا و شاگردان او و حتی کتب سهروردی، شیخ اشراق، بویژه کتاب مشهور او؛ **حکمت اشراق** غافل نبودند؛ و همانگونه که گذشت بنظر می‌رسد که خواجهٔ طوسی، بشیوه اسماعیلیه، بر تدریس و ترویج حکمت اشراق اصرار داشت و اتفاقی نیست که دو تن از شاگردانش یعنی قطب الدین شیرازی و شهرزوری بر آن کتاب شرح نوشته‌اند و گویا از مدرسان مشهور آن بوده‌اند.

بر اقامت قطب الدین شیرازی در شیراز و تدریس رسمی حکمت اشراق در آنجا هنوز مدرکی نیافته‌ایم، ولی با وجود نفوذی که اسماعلیلیه در شیراز داشته و در پوشش تصوف و عرفان به کار خود می‌پرداخته‌اند نیازی به حضور وی در شیراز نبوده، همچنانکه بعید است که در میان شاگردان خواجه و قطب الدین شیرازی حکمایی از شیراز نمانده یا از جای دیگری در آن خاک مقیم نشده باشند.

غیاث الدین منصور دشتکی (٨٦٦ـ٨٦٤ هـ.ق) سلسله اساتید خود را با چهار

---

۱) مخالفان خواجه نصیرالدین و عده‌ای از مورخان ضد شیعه دربارهٔ وی نوشته‌اند که وی هلاکوی مغول را وادار کرد که مستعصم آخرین خلیفه عباسی را که تسلیم و اسیر شده بود آنقدر در لای نمد بمالند تا بمیرد؛ این خبر چه راست باشد و چه دروغ امّا شیوهٔ این خواجه در تبدیل علم کلام نارسا به فلسفه اسلامی گسترده و توانمند، همین شیوه «نمد مالانه» بوده است و کتب او گواه این مطلب است.

۲) اوج مخالفت با فلسفه را باید از زمان غزالی و در قرن ششم هجری دانست که تا دوران صفویه جریان داشت.

واسطه به قطب الدین شیرازی می‌رساند[1]، و عضدالدین ایجی (فی ۷۵٦ ه) سرسلسله متکلمین فیلسوف شیراز نیز شاگرد قطب الدین شیرازی است. حلقهٔ دیگر این زنجیره، میرسید شریف جرجانی (فی ۸۱٦ ه) و پس از او سید سند یعنی سیدصدرالدین دشتکی و همزمان وی، جلال الدین دوانی (فی ۹۰۸ ه) و مشهورترین و تقریباً آخرین حلقه آن زنجیره، غیاث الدین منصور دشتکی است که در زمان او حوزهٔ قزوین (پایتخت وقت صفویه) و حوزه اصفهان (پایتخت پس از آن در زمان شاه عباس اول) بنای رقابت را با شیراز گذاشتند و از آن پس، عمدهٔ حکما و فضلای شیراز به اصفهان رفتند.

نفوذ حکمت اشراق ایرانی در میان فیلسوفان متکلم‌نمای شیراز را می‌توان از مبانی آنها و برخی شروح که به کتب سهروردی نوشته‌اند دریافت. دوانی معروف به مبانی «ذوق تألّه» است، و اگر چه نظریهٔ او با نظریهٔ حکمای خسروانی یعنی حکمای قدیم ایران در حقیقت «وجود» و درجات آن فرق دارد ولی پیداست که می‌خواسته است به آنسوی برود و کوشش خود را نموده است. مبانی دقیق سیدسند دربارهٔ علم باری تعالی و برخی مسائل دشوار فلسفی نیز گواه دیگر است. در اینجا چون مجال بررسی گسترده مباحث باز گرفته از حکمت اشراق وجود ندارد سخن را کوتاه می‌کنیم.[2]

ملاصدرا

دورانی که ملاصدرا در آن زندگی می‌کرد - یعنی اواخر قرن دهم و اوایل قرن

---

۱) ر.ک: مقالهٔ «شیراز مهد حکمت»، قاسم کاکایی، خردنامهٔ صدرا، شمارهٔ دوم، صفحهٔ ٦۳. (غیاث الدین منصور ← سیدصدرالدین ← مسلم فارسی ← از پدرش ← از پدرش کمال الدین ابوالحسن فارسی صاحب کتاب شرح مختصر المناظر در اپتیک ← قطب الدین شیرازی ← خواجه نصیرالدین طوسی).

۲) برای بررسی بیشتر حوزه فلسفی شیراز رجوع شود به سلسله مقالات محقق محترم آقای قاسم کاکائی در مجلهٔ خردنامهٔ صدرا.

یازدهم هجری ـ هم فلسفه و هم کلام رواج بسیار داشت و سبب گسترش دامنهٔ این دو علم در کنار سایر علوم ـ مانند فقه و اصول فقه و ادبیات عرب و علوم ریاضی و نجوم و پزشکی و فنون و هنرهای گوناگون بویژه خط و معماری و کاشیکاری و... ـ وضع اجتماعی ناشی از وضع سیاسی کشور بود؛ چه بحکم قوانین جوامع انسانی و روانشناسی اجتماعی، تمرکز حکومت و وجود استقلال، امنیت می‌آورد و امنیت و آزادی، سبب شکوفایی استعدادها و پیشرفت علوم و فنون و هنر می‌شود. همچنین وجود مراکز عالی (مانند دربارها و دستگاههای فرهنگدوست که مشوق دانشمندان و محققان باشند) نیز شتاب این شکوفایی را بیشتر می‌گرداند.

شیراز زمان ملاصدرا استان مستقلی بود که برادر پادشاه وقت در آن اجازهٔ سلطنت داشت، و پدر ملاصدرا ـ بنام خواجه ابراهیم قوامی ـ وزیر آن سرزمین و شاید شخص دوم آنجا شمرده می‌شد و مردی محترم و دانشدوست و مؤمن و پاک بود. تنها نعمتی که خداوند به وی نداده بود فرزند بود که سرانجام با دعا و توسل به مقدسات مذهنب توانست آن را ببهترین گونه‌اش بدست بیاورد و خداوند پسری به او داد که نام او را **محمد** و لقب او را صدرالدین گذاشتند تا شاید بتواند از برکات آن نام یکی از علمای بزرگ دین شود و بمناسبت نام صدرالدین او را **صدرا** صدا می‌کردند.[1]

همانگونه که برخی جهانگردان اروپایی آن زمان نوشته‌اند[2]، اشراف ایران و خانواده‌های بزرگان، فرزندان خود را بجای آنکه به مدرسه بگذارند، استاد یا استادانی را بخانه می‌آوردند و صدرا ـ یا همان محمد صدرالدین شیرازی فرزند خواجه ابراهیم وزیر ـ با کوشش این اساتید به تمام علوم آن زمان و حتی هنر خط و ادبیات و شعر

۱) ملّا یا مولی عنوان مؤدبانه و بزرگی بوده است که به دانشمندان یا عرفا می‌داده‌اند.

۲) سفرنامهٔ تاورنیهٔ فرانسوی (ص ۵۹۲ و ۵۹۳ فارسی).

فارسی و عربی آشنا شد.

صدرا نوجوانی بوده که ذکاوت و تیزهوشی را با زکاء و پاکدلی بهمراه داشته و دربارهٔ هوشمندی او قضیه‌ای نیز در تواریخ آمده است؛ و بهمین دلیل در زمانی اندک دورهٔ کاملی از علوم عقلی و ادبی و شرعی را (که می‌توان به دورهٔ کارشناسی کنونی مقایسه کرد) طی نمود و نیاز به استاد و یا استادانی یگانه و بیمانند داشت تا او را به اوج دلخواهش برسانند. در این دوره ملاصدرا دو دهه از عمر خود را پشت سر گذاشته و به آغاز دهه سوم وارد شده بود.

تاریخ تولد ملاصدرا سال ۹۷۹ هـ (۱۵۷۱ م) است. این تاریخ تا زمان ما مجهول مانده بود تا آنکه بگفتهٔ هانری کوربن، در مقدمهٔ المشاعر: استاد علامه طباطبایی، فیلسوف بزرگ معاصر، آن را از محاسبهٔ تاریخ برخی از تألیفات ملاصدرا استخراج نمود.[1] در آغاز دهه سوم عمر خود که همزمان با آغاز قرن یازدهم هجری است ملاصدرا بنابر یک سنت رایج میان دانشمندان و دانشجویان ـ که بدنبال استاد متخصص شهر بشهر و کشور بکشور می‌رفتند ـ شهر خود شیراز را ترک نمود و بسوی اصفهان و ری و قزوین رفت و باحتمالی در سال ۹۸۵ هجری که حاکم شیراز (محمد خدابنده صفوی) به پادشاهی رسید و به شهر قزوین ـ پایتخت آنروز ایران ـ رفت، ملاصدرا نیز همراه پدرش به آنجا رفته است.

ملاصدرا، بموجب مدارکی، مانند مجموعهٔ خطی دستنوشت او که در سال ۱۰۰٤ هـ در قزوین می‌نوشته و نیز دستنویس خطی او از کتاب هلالیّه شیخ بهائی در سال ۱۰۰۵ هـ در بین سالهای ۱۰۰۳ تا ۱۰۰۷ هـ در قزوین ـ پایتخت وقت صفویه ـ نزد شیخ بهائی و میرداماد درس می‌خوانده است. سال حضور ملاصدرا در قزوین مصادف است با سال تولد

---

۱) مقدمهٔ هانری کوربن بر المشاعر ملاصدرا.

رنه دکارت در لاهه (۱۵۹٦ م)؛ و این تاریخ را می‌توان نقطه‌ای برای مقایسه سیر فلسفه در ایران و اروپا (یا فلسفهٔ شرق و غرب) قرار داد، و اوج فلسفه و علوم را در قرن شانزدهم مسیحی در ایران و شرق با حضیض آن در اروپا زیر ذره‌بین تحقیق گذاشت.

از بررسی مجموعهٔ دستنوشت ملاصدرا ـ که در آن همه گونه مطالب مهم فلسفی، عرفانی، شعر و تفسیر قرآن و حدیث از بزرگان دانش و فلسفه و عرفان آمده ـ می‌توان دانست که وی در سنین جوانی و اوائل دههٔ سوم عمر خود از تمام علوم زمان آگاهی داشت؛ بخصوص که از یُمن ثروت پدری، کتابخانهٔ جامعی شامل کمیابترین کتب علمی خطی را نیز در اختیار خود می‌یافته است.[1]

با انتقال پایتخت صفویه در زمان شاه عباس اول از قزوین به اصفهان در سال ۱۰۰٦ ه‍.ق (۱۵۹۸ م) علما و هنرمندان، از جمله شیخ بهائی (که تقریباً منصب رسمی وزارت امور حقوقی را داشت) و میرداماد (که سمت نیمه رسمی امامت نماز جمعهٔ پایتخت با او بود) همه به اصفهان آمدند و حوزهٔ علمی قزوین به اصفهان منتقل گردید.

ملاصدرا نیز در جریان این انتقال ـ که به تأسیس مکتب اصفهان انجامید ـ قرار داشت و به اصفهان آمد و آخرین مدارج علمی خود را در فلسفهٔ مشائی و اشراقی و عرفان اسلامی و منطق و کلام در کنار تحصیل فقه و تفسیر و حدیث و برخی علوم دیگر مانند نجوم و اسطرلاب و ریاضیات و پزشکی، پشت سر گذاشت.

بخشی از زندگی وی در این مقطع، مبهم و نامشخص است. بنظر ما وی در دههٔ دوم قرن یازدهم هجری به شیراز ـ وطن خود ـ برگشته در آنجا ازدواج کرده و بدرس و تربیت طلاب پرداخته و بسبب آماده نبودن جامعهٔ علمی آن زمان ـ که تاب

---

۱) در فهرستی که از خود وی باقی مانده و اخیراً به چاپ رسیده و به نظر می‌رسد که مربوط به دوران نوجوانی او در شیراز است، کتب او نسبتاً اندک و محدود است و ممکن است بعدها کتابخانه خود را گسترش داده باشد.

دستاوردهای علمی و ابتکارات و آراء نو او را نداشتند ـ از برخورد ناصحیح دانشمندان زمان و شهر خود بسختی رنجیده و بمیل و اختیار خود به شهر قُم و در روستایی نزدیک آن رفته و مدتی را در آنجا بانزوا گذرانده است.

روستایی که در آن منزوی بود «کهک» نام دارد که هانری کوربن در مقدمهٔ کتاب ترجمهٔ المشاعر ملاصدرا به زبان فرانسه[1] از آن یاد کرده و شرح آن را آورده است. ملاصدرا که تجربهٔ بسیاری در عبادتها و ریاضتهای بدنی بشیوهٔ قدیم ایرانی و فیثاغوری داشته و زیر نظر دو استاد خود شیخ بهاء و میرداماد، دوره‌های متعددی را طی کرده بود، در این انزوا ریاضتها را دوباره تکرار می‌کند و از این رهگذر علاوه بر آرامش باطنی و التیام زخم دل و افسردگی از دست جامعهٔ دانشمندان دانشکُش، به الهامات و مشاهدات غیبی و اشراقات الهی و آسمانی می‌رسد و سرانجام از هاتف غیبی فرمان می‌یابد که بکار نگارش کتابهایی در فلسفه دست ورزد.

این مطالب را خود وی در مقدمهٔ کتاب معروف خود حکمت متعالیه در اسفار اربعه و برخی کتب دیگرش بیان کرده، و خوانندهٔ کتابهای او پس از این دوره بخوبی می‌تواند آنچه را که در دورهٔ بازگشت از دورهٔ ریاضات بدست آورده احساس نماید.

در همین دوران اقامت در قم یا کهک، وی توانست بکار تدریس و تربیت شاگردانی بشیوهٔ مکتب فیثاغوری ـ که عیناً قالب اسلامی هم داشته ـ بپردازد و در کنار تألیف کتاب بزرگ خود ـ اسفار ـ و برخی کتب دیگر، شاگردان معروف و بزرگی مانند ملامحسن فیض کاشانی و ملاعبدالرزاق لاهیجی (که هر دو بعدها داماد او شدند) تربیت کند.

در پایان دههٔ چهارم سال یکهزار هجری ـ بنا بنوشتهٔ ملامحسن فیض ـ از ملاصدرا درخواست شد که به شیراز برگردد، و او پذیرفت و با تمام وابستگان و برخی از

---

۱) ص ۷، مقدمهٔ ترجمه المشاعر به فرانسه، بقلم هانری کوربن.

شاگردانش به شیراز رفت. برخی از مورخان نوشته‌اند که امامقلیخان حاکم مستقل فارس و حوزهٔ خلیج فارس از او دعوت نموده است، زیرا مدرسه‌ای بزرگ را ـ که پدرش ساختن آن را آغاز کرده و بسبب مرگ نتوانسته بود آن را به پایان برساند ـ او به پایان رسانده و برای اداره و تدریس در آنجا از ملاصدرا دعوت نموده است.

ملاصدرا در شیراز دورهٔ جدیدی را در زندگی خویش آغاز کرد، هم به آموزش فلسفه و تفسیر و حدیث پرداخت و هم توانست با تمام تجربه‌هایی که اندوخته بود دست بتألیف تفسیری بسیار بزرگ و پرمایه و بینظیر بزند که بسبب مرگ او ناتمام ماند. همچنین در همین دوره به شرح کتاب **اصول کافی** (که مؤلف آن محدّث بزرگ شیعه یعنی کُلینی است) ـ یکی از قدیمیترین و مهمترین منابع حدیث شیعهٔ امامیه دربارهٔ اصول فلسفی و اعتقادی اسلامی ـ پرداخت که آنهم، ناقص مانده است.

برخی کتب دیگر در فلسفه و حکمت متعالیه نیز در همین دوره نهائی عمر او نوشته شد که سیر اندیشه و تحول روحیات او را در آنها می‌توان یافت.

یکی از ریاضتهای شرعی ملاصدرا سفرهای دشوار او به حج (مکه) و سرزمین حجاز و زیارت مقابر مقدس امیرالمؤمنین و امام سوم ـ امام حسین علیه السلام ـ و دیگر شهدای کربلا در کشور عراق بوده است. وی هفت سفر به اینگونه به زیارت حج رفته بود تا آنکه در آخرین سفر بسبب بیماری در عراق درگذشت و در همانجا مدفون شد. سال درگذشت او را سال ۱۰۵۰ هـ.ق (۱٦٤۰ م) ضبط کرده‌اند؛ ولی از نوشته یکی از نوادگانش برمی‌آید که سال ۱۰٤٥ بوده است.

شاگردان

با آنکه قرائن نشان می‌دهد که وی همواره صدرنشین کرسی تعلیم و تربیت و

تدریس بوده و می‌بایستی شاگردان بسیاری برای او در تاریخ ذکر شده باشد، ولی نام بیش از چند تن از شاگردان او در تواریخ یاد نشده و از شاگردان دیگر او نام و خبری نیست.

۱ـ مشهورترین شاگرد او **فیض کاشانی** (محمد بن مرتضی ملقب به ملّامحسن) است که اگر چه مبانی و آراء مشهوری در فلسفه از خود باقی نگذاشته ولی مذاق عرفانی داشته و بیشتر گرایش او به حدیث و اخلاق بوده است و کتاب معروف او در حدیث، کتاب **الوافی** و در تفسیر، کتاب **الصافی** و در اخلاق، کتاب **المحجة البیضاء** بر اساس **احیاء العلوم** غزالی و در معارف، **اصول المعارف** و **عین الیقین** و بسیاری دیگر می‌باشد.[۱] تولد او بسال ۱۰۰۷ هـ.ق (و به نظر ما ۱۰۰٤ یا ۱۰۰٥) است و وفات او را در سال ۱۰۹۱ هـ.ق نوشته‌اند.

گستردگی دانش و کثرت تألیفات فیض (در حدود هشتاد کتاب که برخی دارای چندین مجلد نیز هست) و روح بلند حکیمانه و ذوق عارفانه و طبع شعرش او را شخصیتی کم نظیر و بلند مرتبه ساخته است که نمونهٔ آن در تاریخ، انگشت شمار است و بحق از استادی همچون ملاصدرا، شاگردی بمانند او سزاوار است. تشبیه او به غزالی از جهاتی رواست ولی حق آن است که شخصیت و عمق و جامعیتی بمراتب بیشتر از غزالی را داراست؛ زیرا بجز در حوزه علم اصول فقه و فقه استدلالی متعارف (که فیض به آن معتقد نیست و به روش اخبار عمل می‌کند) در حوزه‌های دیگر علوم دارای رتبه و درجه‌ای است که تصور آن نیز برای غزالی دشوار بوده است، چه فیض را می‌توان فیلسوفی بلند پایه و در عین حال عارفی واصل و و حدیثشناسی آگاه دانست، و از همه مهمتر دارای مناعت طبعی بی‌اعتنا به شکوه سلاطین و فرّ و شوکت درباریگری و

---

۱) دستنویس ملامحمد علم الهدی فرزند فیض کاشانی.

خدمت شاهان می‌بوده و برخلاف غزالی که بیشتر عمر خود را بمزدوری و ریزه‌خواری خوان سلاجقه و دربار خلافت بغداد گذرانید و قلم بمزد می‌زد، از آمیزش با دربار و نزدیک شدن به پادشاهان، پرهیز داشت و بدور از حشمت فریبنده منصب و مقام در روستایی بکار تحقیق و تألیف و تدریس می‌پرداخت و دعوت شاه صفی، پادشاه صفوی را برای امامت نماز جمعهٔ اصفهان نپذیرفت؛ اگر چه سرانجام در دورهٔ پادشاه بعد از او (عباس دوم) و اصرار وی، ناچار از قبول آن گردید.[1]

فیض پس از هشت سال تحصیل در محضر ملاصدرا به افتخار دامادی او رسید و چند سالی در شیراز نیز در کنار او بود و سپس به کاشان بازگشت و مبانی استاد خود را در فلسفه و حدیث، ترویج نمود.

۲ـ شاگرد معروف دیگر ملاصدرا **ملاعبدالرزاق لاهیجی**، حکیم و متکلم و شاعر تواناست. اصل وی از لاهیجان (شهری در استان گیلان) است. از زندگانی وی و تاریخ تولدش چیزی نمی‌دانیم. تاریخ وفاتش را نیز ۱۰۷۲ (۱٦٦۲ م) یا ۱۰۷۱ و برخی ۱۰۵۱ هـ.ق نوشته‌اند.

لاهیجی یکی از شاگردان بنام و برازندهٔ ملاصدراست که قاعدتاً در قم با او آشنا شده و سالهای بسیار (شاید تمام مدتی که ملاصدرا در قم بوده) نزد وی فلسفه و کلام و عرفان و منطق آموخته و تربیت و تهذیب نفس نموده است. وی نیز داماد ملاصدراست ولی برخلاف فیض به تفسیر و حدیث مشهور نیست و همراه استاد خود به شیراز نرفته است.

لاهیجی شاعری مشهور است و دیوانی دارد و اشعار او مورد قبول اهل ادب می‌باشد. تألیفات مشهور و در دست او در علم کلام و در واقع در فلسفه (و حکمت

---

۱) رجوع کنید به رسالهٔ «شرح صدر»، زندگینامهٔ فیض کاشانی بقلم خودش.

متعالیه) است، مانند کتاب **مشارق الالهام و الشوارق** و «حاشیه بر **شرح اشارات** طوسی بر کتاب ابن سینا» و دربارهٔ حدوث عالم و اصالت وجود یا ماهیت؛ و نیز اثر معروف دیگرش بفارسی **گوهر مراد**، و خلاصه آن بنام **سرمایهٔ ایمان**. کتاب دیگر او شرح رسالهٔ **هیاکل النّور** سهروردی است که هم تسلط او را بر حکمت اشراقی می‌رساند و هم نشان می‌دهد که تدریس و تحقیق و تألیف دربارهٔ حکمت اشراق در حوزهٔ ملاصدرا رواج داشته و شاگردانش این گرایش را از استاد خود فرا گرفته‌اند.

۳- شاگرد دیگر او که مانند دو شاگرد پیشین چندان معروف نیست، **ملاحسین تنکابنی** (از شهرهای شمالی ایران) است. او را فیلسوفی عارف مسلک شمرده‌اند و آثار وی دارای دقت و تحقیق است و نسبت به مبانی استاد خود وفادار بوده است. وفات او را ۱۱۰۱ ه.ق یا ۱۱۰۵ و برخی ۱۰۵۰ ه.ق (همان سال درگذشت ملاصدرا) نوشته‌اند. مرگ او بر اثر حمله و ضرب و جرح مشتی عوام در مسجد الحرام بود. **شفای** ابن سینا را شرح (حاشیه) کرده و دربارهٔ حدوث عالم و نیز وحدت وجود کتابی نوشته و حاشیهٔ خفری بر **تجرید الکلام** را حاشیه زده است.[1]

٤- نام حکیم دیگری که در برخی کتب تاریخ فلسفه بعنوان شاگرد ملاصدرا آمده، **آقاجانی** (یا محمد بن علی رضا بن آغاجانی) است. از وی شرحی بر کتاب **قبسات** میرداماد بجا مانده است که ممکن است نتیجهٔ تدریس ملاصدرا و شرح وی بر آن کتاب باشد (شرح دیگر معروف آن کتاب از شاگرد و داماد میرداماد یعنی سید احمد علوی عاملی است).

امّا از قرائن بر می‌آید وی مانند ملاصدرا و سیداحمد عاملی از شاگردان میرداماد و شاید از شاگردان متأخر وی بوده یا نزد میرداماد و ملاصدرا، هر دو، درس

---

۱) ر.ک: **فلسفه ایرانی**، هانری کوربن، ص ٦٨ (فارسی).

خوانده است.[1] تاریخ تولد و وفات او روشن نیست ولی تاریخ تألیف شرح قبسات او در سال ۱۰۷۱ هـ.ق (۱۶۶۱ م) است.

فرزندان

ملاصدرا طبق مدرکی که از نواده او برجای مانده دارای دو پسر و سه دختر بوده است. پسر بزرگتر او بنام ابراهیم است که به میرزا ابراهیم (یا ملا ابراهیم) معروف و حکیم و محدث و متکلم و فقیه و عارف و دارای طبع شعری بوده و در ریاضیات و علوم دیگر نیز دست داشته و برروی هم دانشمندی جامع علوم زمان خود بوده است.

وی دارای تألیفاتی نیز بوده که از جمله تفسیری بنام **عروة الوثقی** و شرحی بر بخش اول کتاب لمعه در فقه است. تولد او را سال ۱۰۲۱ هـ.ق و فوت او را در دههٔ هفتم همان قرن در شیراز نوشته‌اند.

پسر دوم او بنام نظام الدین احمد است که به ابوتراب و میرزا نظام معروف بوده است. تولد او بقولی در کاشان در سال ۱۰۳۱ و وفات او در سال ۱۰۷۴ هـ.ق در شیراز ثبت گردیده و او را حکیم و عارف و ادیب و شاعر توصیف نموده‌اند.

دختران ملاصدرا نیز بنامهای امّ کلثوم (۱۰۱۹-۱۰۹۷ هـ.ق) و زبیده (۱۰۲۴-۱۰۹۷ هـ.ق) و معصومه (۱۰۳۳-۱۰۹۳ هـ.ق) هستند: که بگمان غالب ام کلثوم، همسر مولی عبدالرزاق لاهیجی، و زبیده همسر ملامحسن فیض کاشانی، و معصومه همسر قوام الدین شیرازی بوده‌اند، و برخی ام کلثوم را همسر فیض و زبیده را همسر لاهیجی دانسته‌اند.

---

۱) **تاریخ فلسفهٔ اسلامی**، هانری کوربن، ج ۲، ص ۱۵۰ (فارسی) و نیز: **فلسفه ایرانی**، کوربن، ص ٦٤ (فارسی).

کتب و آثار

از ملاصدرا بیش از چهل کتاب و کتابچه (رساله و مقاله) باقی مانده که دو کتاب مربوط به منطق است (بنامهای **التنقیح** و **فی التصور و التصدیق**) و بیش از دوازده کتاب در تفسیر قرآن می‌باشد (که در هفت مجلد چاپ شده است) و سه کتاب دربارهٔ حدیث ـ و در شرح کتاب **کافی** نوشتهٔ محدث بزرگ شیعه معروف به کُلینی ـ است که مانند تفسیر وی مربوط به دهه آخر عمر اوست و ناتمام مانده است، و برخی معتقدند که شرحی بر کتاب **رواشح** میرداماد نیز داشته است. دو کتاب او را می‌توان در مبحث اخلاق دانست در نکوهش صوفیان ـ بنام **کسرأصنام الجاهلیة** ـ و در نکوهش و نصیحت دانشمندان ریاکار و بیمایه و بیمار ـ بنام **سه اصل** ـ که این اثر بزبان فارسی نگارش یافته است.

در فلسفهٔ محض چند کتاب از او باقی مانده: یکی شرحی بر کتاب **هدایهٔ اثیریه** که مربوط به فلسفهٔ مشائی است و کتاب دیگر او شرحی بصورت حاشیه است بر **الهیات** کتاب **شفای** ابن سینا ـ که از دقت و تحقیق بالایی برخوردار است ـ و نیز رساله‌ای در **حدوث عالم**.

مشهورترین و بزرگترین کتب فلسفی او بنام «**حکمت متعالیه**» است که بیشتر به «**أسفار أربعه**» مشهور است که یک دائرة المعارف حکمت و عرفان و یک دورهٔ فلسفه مربوط به مباحث عامهٔ وجود (انتولوجی) و الهیات و نفس‌شناسی و معادشناسی در آن آمده است، و از تمام مکاتب کلامی و فلسفی (مشائی و اشراقی) و عرفان در آن برای ساختن یک مکتب مستقل نوین فلسفی، بهره گرفته شده است؛ مکتبی که بر اساس تسلیم وحی و قرآن مقدس و احادیث پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) بنا گردیده است.

صدرا در فلسفهٔ اشراقی بطور مستقل کتابی ندارد ولی شرحی بر کتاب حکمت

الاشراق سهروردی با شرح قطب الدین شیرازی نوشته است که نشانگر توجه او به حکمت اشراق و تسلط او بر آن است.

کتابهای دیگر او همچون،**مشاعر، اتصاف الماهية بالوجود، في التشخص، سريان الوجود، في القضا و القدر، حشر العوالم، خلق الأعمال، اتحاد العاقل و المعقول، الحركة الجوهرية، المزاج** و... در موضوعات مستقلی است که در کتاب بزرگ **اسفار** نیز در جای خود آمده است.

وی کتابهای دیگری نیز دارد که بنظر می‌رسد مربوط به دوره آخر زندگی او (دو دهه آخر) است مانند **المبدأ و المعاد، الحكمة العرشيه، المظاهر الهيّه، أسرار الآيات، الشواهد الربوبية،** (و رساله دیگری بنام **الشواهد الربوبية**، **إكسير العارفين، إيقاظ النائمين، مفاتيح الغيب، المسائل القدسية و الواردات القلبية.**

فلسفهٔ او در این کتب رنگ دیگری بخود گرفته، گویی برگرفته از قرآن و مشاهدات معنوی خود او است و در اینها به براهین منطقی و عقلی، چندان مقید نیست.

ملاصدرا رساله کوچکی بنام **لمية اختصاص المنطقة** معروف به «**حل المشكلات الفلكيه**» دارد که بحثی فلسفی درباره منطقة البروج و **میل کلّی** است.

چند مقاله نیز از او بجای مانده که پاسخ به پرسش فلاسفهٔ همزمان وی است و برخی کُتب کوچک دیگر که منسوب به اوست. ملاصدرا گاهی به اشعار اخلاقی و عرفانی نیز می‌پرداخته و از او دیوانی بازمانده است.

مکتب ملاصدرا

بدون شک، ملاصدرا مکتبی نو را پایه‌گذاری و معرفی کرد و در مکتب «حکمت

متعالیه» ـ نامی که خود وی به مکتب خویش داده است ـ همهٔ ارکان یک مکتب مستقل وجود دارد. بنابراین، کسانی که او را دنبالرو ابن سینا و احیا کننده یا کامل کنندهٔ آن شمرده‌اند بنوعی در اشتباه بوده و از فلسفه او آگاهی نداشته‌اند.[1]

محقق نامور، ابوعبدالله زنجانی[2] نیز ملاصدرا را احیاگر مکتب سینایی معرفی کرده است؛ ولی در عین حال منکر استقلال و امتیاز مکتبش به مکاتب پیش از او نیست، چه او گفته است که:

> ملاصدرا در خاکستر مکتب مردهٔ ابن سینا ـ که بر اثر حملات ناروای غزالی و پیروان اشعری مسلک و حنبلی مآب او و همچنین بدنبال حملات ویرانگر علم و اندیشهٔ ترکان و مغولان بیجان شده بود ـ روحی تازه دمید و جوانی را به وی بازگردانید. شیفتگان فلسفه به این فیلسوف بزرگ وامدارند و حقاً پس از ابن سینا تا بامروز معلم بزرگ و بنیانگذار فلسفه و صاحب مکتب بشمار می‌رود.

با وجود درستی این سخن، باز بنظر می‌رسد که این تعبیر برای آن حکیم بزرگ و شاید بینظیر نارسا و کم است؛ زیرا با آنکه ملاصدرا با آراء نو خود جانی تازه به فلسفه گذشتگان و از جمله ابن سینا بخشید، ولی نکته اینجاست که فلسفه او دنباله و مفسر فلسفه گذشته و مکاتب مشائی و اشراقی نبود؛ بلکه این فیلسوف با نگاه نقادانه و تیزبین

---

۱) گوبینو، مأمور اطلاعاتی کلیسا و خاطره نگار فرانسوی که در قرن سیزدهم هجری (قرن نوزدهم مسیحی) به ایران آمده در کتاب خود بنام ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی می‌نویسد: «در واقع ملاصدرا یک مبدع و مخترع نیست بلکه فقط یک احیا کننده است لکن احیا کنندهٔ حکمت معظم شرقی؛ و نبوغ او در این است که توانست آن را بصورتی درآورد که مقبول زمان خود گردد». اشتباه او در این است که ملاصدرا واقعاً یک مبدع و نوآور بود. دیگر آنکه برخلاف گفتهٔ گوبینو، ملاصدرا تا حدود یک قرن، مردود حوزه‌های فلسفی بود و شهرت و رواج مکتب او از زمان ملاعلی نوری آغاز گردید.

۲) به نقل از کتاب الفیلسوف الفارسي الکبیر.

خود بافته‌های آنها را برهم زده و پاره‌ای از مبانی آنان را بدور ریخته و از تار و پود استوار و سالم آن مکاتب بهره گرفته و خود طرحی نو در انداخته بود.

از اینرو، گرچه بیشتر مسائل فلسفهٔ او همان مسائل فلسفه قدیم یا علم کلام و حتی پاره‌ای از براهین نیز نزدیک به همان براهین گذشته است؛ ولی گوهر شناسان فلسفه می‌دانند که میان فلسفه صدرایی با فلسفه سینایی (ابن سینا) و ارسطویی و دیگران، فرسنگها فاصله است و حتی از مکاتب اشراقی و یا تصوف ابن عربی نیز جداست؛ با آن که در برخی اصطلاحات و مبادی و تعریفات و اصول ظاهری به آنها نزدیک می‌باشد.

ملاصدرا گرچه از عناصر همهٔ مکاتب فلسفی و عرفانی و کلامی چیزهایی را در فلسفه خود آورده است ولی برخلاف آنچه که برخی ظاهربینان و سطحی نگرندگان می‌گویند ـ که وی مکاتب دیگر را بهم آمیخته و از ترکیب آنها مکتب خود (حکمت متعالیه) را ساخته[1] ـ مکتب او آمیخته‌ای از مکاتب دیگر نیست بلکه مکتبی است بسیط و مستقل که عناصر مفید روش سینایی و اشراقی و عرفانی را در آن بکار گرفته است. خود او می‌گوید: «قد اندمجت فیه العلوم التألهیّة فی الحکمة البحثیة و تدرعّت فیه الحقائق الکشفیّة بالبیانات التعلیمیة...»[2]؛ یعنی «دریافتهای شهودی و عقاید شخصی خود را در قالب فلسفه رایج (مشائی) بیان کردم»؛ و همین شباهت در قالب، برخی را باشتباه می‌اندازد.

یکی از ویژگیهای ملاصدرا آن است که اصول فلسفی کهن اشراقی را (مانند اصالت وجود یا نور و ذومراتب بودن آن و حرکت در جوهر طبیعت را که نزد حکمای

---

۱) مقدمهٔ دانش‌پژوه بر کسر أصنام الجاهلیة، ص ۱۵.

۲) مقدمهٔ اسفار.

باستانی ایران و ماقبل سقراط وجود داشته، و یا تجرد مثال و اتحاد عاقل و معقول و بسیط الحقیقة کل الأشیاء را که در عرفان فلوطین و صوفیه گفته می‌شده) با نبوغ خود بررسی فیلسوفانه کرده و برای آنها براهین منطقی و استوار آورده و در فلسفهٔ استدلالی جای داده است؛ مسائلی که ابن سینا و فلاسفهٔ بزرگ آن را درک نمی‌کردند و در آن فرو مانده بودند فقط از نابغه‌ای همچون ملاصدرا امکان بروز و عمل داشت.

میتوان ملاصدرا را یک نابغه شمرد و مهمترین ویژگی مکتب او را همان روش نوینی دانست که برای اندیشهٔ فلسفی گذاشت. روشی که با آن مسیر فلسفه دگرگون شد و فلسفه‌های گذشته بازسازی و اصلاح گردید و از تنگناها و گردابهایی، که توان رهایی از آن را نداشتند، رهایی یافت.

اصول نوی که ملاصدرا با بهره‌گیری از مکاتب و فلاسفهٔ دیگر بنیاد نهاد؛ به فلسفه ارزش بیشتری بخشید و صورت آن را دگرگون ساخت و زوائد و اصول بیفائده یا نادرست دیگر روشهای معرفت را بدور ریخت، وَ اندیشهٔ بشری و معرفت عقلانی را از طلسم بیسود مشکلزای اصول و موضوعات و براهین و مسائل دیگر مکاتب پاک ساخت.

مکتب ملاصدرا به کلّ اندیشهٔ فلسفی نظر دارد و مانند مکاتب دیگر برای مخاطبان ویژهٔ خود نیست. فلسفهٔ مشائی، طرفداران شهود و اشراق را که به کشف حقایق دسترسی داشتند راضی نمی‌کرد و بکسانی تعلق داشت که به قیاسهای منطقی معتقد و مؤمن بودند و در مقابل، حکمت اشراقی را خیالپرداز می‌شمردند و به شهود و کشف آنان بهائی نمی‌دادند.

از سوی دیگر، تصوف و حکمت اشراقی نیز، به براهین منطق اعتنائی نمی‌کرد و روی سخن با اهل شهود و با کسانی داشت که دورهٔ خاص تربیت روحی را گذرانده باشند، و عیب فلسفهٔ مشائی را در اعتماد و تکیهٔ بسیار آن بر عقل و ارزش دادن مطلق

به استدلال عقلی و برهان می‌دانست. متکلمان معتزلی و اشعری نیز در اندیشهٔ قانع نمودن مخاطبان مسلمان بودند. ولی حکمت متعالیه صدرایی روی سخن به همهٔ این مخاطبان دارد و از اینرو کتاب مشهور او ـ اسفار ـ تمام مباحثی را که فیلسوف مشائی و اشراقی و عارف و متکلم جویای آنند ببحث و تحقیق کشیده و برای آن برهان آورده است.

در نظر ملاصدرا هم عقل اعتبار و اهمیت دارد و هم شهود، و این دو را «دو چشم بینای خرد» و دو ابزار لازم برای فلسفه می‌داند. وی معتقد است که اشراق بدون برهان، سودی ندارد و عقل و برهان بدون اشراق راه بجایی نمی‌برد.

این روش حکمت متعالیه سبب گردید که اختلاف اهل کشف با اهل استدلال ـ که می‌گفتند: «پای استدلالیان چوبین بود...» ـ از میان برداشته شود. اهل کشف به ضعف و نارسایی عقل برای درک حقایق آگاه بودند؛ از اینرو جویندگان معرفت و علم راستین را بسوی کشف و شهود می‌خواندند. امّا از طرفی در روش شهود مشکلاتی وجود داشت که بدون استاد و پیر درک و دریافت آن ممکن نبود و همیشه نیز استاد یافت نمی‌شد؛ به ریاضتهای بدنی دشوار نیازمند بود و این کار هر کس نبود؛ راه شهود خطرها و گذرگاهها و بر سر راه خود وساوس شیطانی و هواجس نفسانی داشت و راهرو همیشه به حقیقت نمی‌رسید.

از طرف دیگر در نبود کشف و معرفت باطنی، راهی دیگر جز عقل برای شناخت یافت نمی‌شد و عقل ـ مانند پای چوبین ـ نسبتاً کارساز بود و چراغ آن سوسویی بسوی معرفت داشت. از این گذشته، برای صورت علمی دادن به معرفت شهودی باز نیاز بنوعی بیان علمی، برای ارشاد عوام و آموزش نوآموزان حکمت وجود داشت؛ و این کاری بود که صدرالمتألهین آن را بانجام رساند و حتی شیخ اشراق و استاد او میرداماد

توان انجام آن را نیافتند.

بنابراین علمی کردن معارف در حکمت متعالیه و بهره گرفتن از استدلال و برهان مصداق شعر «پای استدلالیان چوبین...» نبود؛ بلکه این روش در واقع مسلّح ساختن پای سلوک عارفان بابزار عقل و استدلال بود تا بتوانند حقایق را با نیروی روحی خود دریابند و به حقیقت برسند و هم آن را با برهان به دیگران ـ و حتی منکران ـ نشان دهند؛ و این روش عمیق و شگفت و زیبا، در عین حال آشتی دهنده و یکتا سازنده راههای گوناگون معرفت بود.

همین شیوهٔ جامع و آشتی دهندهٔ حکمت متعالیه ملاصدرا سبب گردید که برخی او را هم فیلسوف سینایی و مشایی و هم حکیم اشراقی و حتی نوافلاطونی اسلامی بدانند. یکی از محققان روشن ضمیر فرانسوی دربارهٔ صدرا می‌گوید:

> اگر او را یک محقق ابن سینائی بدانیم، باید اضافه کنیم که عملاً اشراقی هم هست؛ در عین حال سرشار از افکار ابن عربی می‌باشد. ملاصدرا یکی از مهمترین نوافلاطونیان ایرانی اسلامی است [و] در عین حال یک متفکر شیعی است... .[1]

در واقع ملاصدرا با کار خود ارزش هیچیک از عقل و وحی و اشراق را نادیده نگرفت؛ و نه فقط هر سه را در مکتب خود راه داد، بلکه از نظر او هر سه شیوه از یک منبع برخاسته و در واقع زبان گویای یک واقعیت بودند.

وی عقل و اشراق و یا برهان و کشف را دو روی یک سکه می‌دانست و بر آن بود که ذوق و کشف هنگامی «تحقیق» (رسیدن به حق) شمرده می‌شود و در فلسفه و معرفتیابی راه می‌یابد که عقل و برهان آن را ردّ نکند؛ می‌گفت که مشاهدهٔ از راه کشف و

---

۱) پرفسور هانری کوربن، مقدمهٔ المشاعر، ص ۳۳ (فارسی).

حضور اگر الهی و حقیقی باشد حتماً برهانی هم هست و عقل می‌تواند آن را اثبات کند.

صدرالمتألهین با تمام حرمتی که به عرفا ـ امثال ابن عربی ـ می‌گذارد بی‌توجهی آنان به برهان را نمی‌ستاید، وی در این باره می‌گوید:

لأنّ من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق و الوجدان فيما حكموا عليه؛ و أمّا نحن، فلا نعتمد على ما لا برهان عليه قطعياً و لا نذكره في كتبنا الحكميّة...[1]

و در جای دیگری آراء برخی از عرفا را «تخیّل» می‌نامد و می‌گوید مکتب من نه مکتب مشائی (بحثی) است و نه تصوف: «و هي ليست من المجادلات الكلاميّة و لا من الفلسفة البحثيّة المذمومة و لا من التخيلات الصوفيّة...»[2]

وی علم کلام را نیز از خود می‌راند و می‌گفت که کلام نه فلسفه که یک سلسله مجادلات پوچ میان تهی است. وی که از آراء متکلمان بخوبی خبر داشت و بگفتهٔ خودش، در جوانی، وقتی بسیار از عمر عزیز خود را بر سر این کار گذاشته بود[3]، اعتقاد داشت که متکلمان معتزله و اشعری نمونهٔ کامل یک افراط و تفریط شمرده می‌شوند؛ زیرا معتزله با دیدن فلسفهٔ مشائی خود را باختند و بدنبال سراب آنان رفتند، و اشعریها ببهانهٔ حفظ و حراست حریم شرع از عقل و حکمت بدور افتادند و به شرع هم نرسیدند.

پس بنظر وی، علم کلام یک سلسله مجادلات بود[4] و راه به حقیقت نمی‌برد؛ از اینرو مکتب خود را بگونه‌ای آراست که بتواند بخوبی پاسخ تمام مسائل علم کلام را بدهد ولی علم کلام نباشد. ملاصدرا نیز مانند خواجه نصیرالدین طوسی با روش خاص

---

۱) الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۳٤.

۲) المشاعر، ص ۳.

۳) الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۱.

٤) المشاعر، ص ۳.

خود علم کلام را دگرگونه ساخت و تقریباً از میان برداشت و در عوض فلسفه را بگونه‌ای مسلح ساخت که بتواند از اسلام دفاع کند و جای علم کلام را بگیرد. اگر خواجه نصیرالدین با هوشمندی خود علم کلام را به فلسفه مبدل ساخت، ملاصدرا فلسفه را بصورت علم کلام ـ اما کلامی جدید ـ در آورد. باین معنا که مضامین و شکل و محتوای مکتب او همه فلسفه اشراقی و مشائی است ولی مسائل علم کلام را نیز برهانی می‌کند؛ یا بزبانی دیگر، فلسفهٔ او علم کلام نیست ولی فایده و اثر آن را داراست.

علم کلام در میان مسلمین ـ مانند کلام یهودی و مسیحی ـ خود را نگاهبان و مدافع دین می‌دانست و به قرآن و سنت تکیه می‌کرد، اما همانگونه که دیدیم به این هدف خود کمتر دست می‌یافت. دیگر آنکه بیشتر بصورت «جدل» منطقی و بر پایهٔ مشهورات یا مقبولات و مسلّمات استدلال می‌نمود و مدرک عمدهٔ او نصّ بود که معمولاً در فهم آن اتفاق نظر وجود نداشت.

امّا صدرالمتألهین برای عقل و وحی پایگاهی استوار ساخت، کاری که معتزله و اشعریه از آن ناتوان بودند؛ سپس شرع و برهان را برای یاری هم بکار انداخت. وی وحی و شرع را با بینشی عقلی و فلسفی بمیان کشید و برهانی بودن و کار آمدی آن را برای استدلال فلسفی ثابت کرد.

وی اثبات کرد که نه فقط میان وحی و آموزه‌های پیامبران با حقایق عقلی ـ که حکما با عقل و استدلال به آن می‌رسند ـ تعارض و ناسازگاری نیست بلکه در فجر تمدن بشری، همواره حکمت و علوم عقلی و طبیعی و بزبانی دیگر: تمدن را پیامبران برای مردم آورده‌اند و حکمای بزرگ باستانی همه شاگردان و دستپروردگان ـ مستقیم یا غیر مستقیم ـ پیامبران بوده‌اند و حکمت راستین، پیوسته از وحی و نبوت برخاسته و اینرو از پستان وحی شیر خورده‌اند.

ادیان و پیامبران بودند که نخستین بار از آفرینش جهان و از طبیعت انسان و آفـریدگار آنـها و راه سعادت بشر سخن گفتند و مردم را با آفریدگار جهان ـ که حقیقیترین حقیقتهاست ـ آشنا نمودند.

می‌دانیم که وحدت (یا نزدیکی) وحی و عقل (یا شریعت و فلسفه) همواره یکی از اصول شیعهٔ باطنیه و حکمت جعفری بوده و حکمای اسماعیلی و باطنی و اخـوان الصفا و حتی ابن سینا (در پایان کتاب شفا) و طوسی و ابن تُرکه و امثال آنان، همه از آن دفاع می‌کرده‌اند که این شیوه در مکتب میرداماد بکمال خود رسیده است.

اساس تصوف، یا عرفان اسلامی، نیز بر وحی (و قرآن و حدیث) بنا شده بود، امّا نه بشیوهٔ عوام و ظاهر بینان بلکه با تأویل و فرو رفتن در ژرفای نصوص الهی؛ از اینرو برخی از کتب این صوفیه به تفسیر قرآن بیشتر شباهت داشت تـا حکـمت اشـراق و عرفان.

ملاصدرا، گر چه خود پروردهٔ مکتب اهل تأویل بود ولی، همانگونه که حکـمت اشراق و کشف را همراه و پیوسته با عقل و برهان منطقی می‌پسندید، تأویل قرآن را نیز همراه تفسیر و توجه به ظاهر لفظی آن پذیرفته بود.

از اینرو مکتب حکمت متعالیهٔ او بر معرفت‌شناسی و الهیات صوفیانه بـرتری داشت؛ زیرا مانند آنان معتقد نبود و نمی‌گفت که: «ما ز قرآن مغز را برداشتیم ـ پوست را بهر کسان بگذاشتیم»، بلکه برای رسیدن به حقایق قرآن، نخست از پوست و لفـظ آن آغاز می‌کرد و همپای مفسران الفاظیگَر به ظاهر آن می‌پرداخت و سپس از روزنهٔ تأویل، به ژرفای آن فرو می‌رفت و لایه لایه و پرده پردهٔ آن را می‌شکافت تا به مغز و «مغزای» آن برسد.

ملاصدرا برای عقل از دو نظر اهمیت قائل بود: یکی آنکه اصل حقانیت وحی و

پیامبر و دین، همه از عقل است و عقل وسیله‌ای برای وصول به شرع می‌باشد؛ دیگر آنکه عقل بشری، اگر چه از جهت ارزش و درجهٔ صراحت و ارشاد انسان به حقایق عالم از وحی و دین ضعیفتر است و روشنی و وضوح کمتری دارد، ولی هیچگاه، عقل با وحی نمی‌تواند تعارض داشته باشد و همواره عقل سلیم با وحی صحیح همصدا می‌باشد.

وی در یکی از کتب خود می‌گوید:

عقل نمی‌تواند با وحی (و حدیث و نقل) مخالف باشد؛ و هر جا که تصور شود آندو، رو در روی هم قرار گرفته‌اند در واقع هنوز پای عقل به آن حقیقت کشیده نشده و در حقیقت، فرق است بین آنکه چیزی عقلاً محال باشد با آنجا که عقل به آن دسترسی نیافته و آن را هنوز محک نزده باشد، و کسی که این فرق را نداند لایق سخن و بحث و استدلال نیست.[1]

شاید بنظر وی، سبب آن است که عقل توانایی وحی را در بیان و روشنگری حقایق ندارد و احکام آن کلی و مبهم است و مسئول بیان واضح حقایق ضروری برای بشر و اداره زندگی از همان وحی است. از اینرو هیچگاه نباید وحی را فدای عقل کرد، و همچنین با پیروی شرع و وحی، نباید عقل را نادیده گرفت و یکباره بکناری گذاشت؛ بلکه ایندو را بایستی با هم و در کنار هم بکار برد و بتعبیر ملاصدرا، شرع همراه عقل «نورٌ علیٰ نور» است.

وی در جای دیگر می‌گوید: محال است که یک دین حقیقی با عقل و احکام یقینی و ضروری آن معارض باشد؛ ولی هر برهانی حق و حقیقت نیست، و برهان و عقل اگر با وحی و شرع حقیقی معارض بدر آید شایستهٔ قبول و احترام نمی‌باشد. یعنی وحی

---

۱) رسالهٔ سریان وجود، ص ۱۳۸.

مطمئنترین و اساسیترین منبع معرفت و حکمت است، و هر نظریهٔ فلسفی و علمی که با آن منطبق نباشد خلل‌پذیر است و با تمام یا بخشی از واقعیت منطبق نمی‌باشد.

در بینش و مکتب صدرایی، هم عقل و هم وحی، هر دو از یک منبع سرچشمه گرفته‌اند و آن منبع همان روح القدس یا عقل فعال است. عقل راستین (نه عقلی خام و گمراه و گرفتار وسوسهٔ شیطانی) معرفت را با اتصال به عقلی کلی یا عقل فعال می‌گیرد و وحی نیز از همین راه به پیامبران می‌رسد؛ بنابراین باید ایندو همواره مؤید یکدیگر باشند و نمی‌شود که از یک منبع دو ضد یا نقیض صادر گردد و یکی با آن دیگری ملایمت و سنخیت نداشته باشد.

مدعی شاید در این مطلب تردید کند؛ امّا نمی‌تواند در این شک و تردید داشته باشد که وقتی وحی و نبوت با برهان عقلی و منطقی ثابت گردد، دیگر فرقی بین عقل و شرع نمی‌ماند و باز ایندو بهم می‌رسند و متّحد و یکی می‌شوند.

***

بنظر ملاصدرا معرفت فلسفی نیازمند یک تکامل و پختگی است که از آن به «فطرت ثانویه» تعبیر می‌شود. وی معتقد است که معرفت فلسفی با تکیه بر فطرت اولیه میسّر نیست و باید هر فیلسوف و حکیم، نخست به فطرت ثانویه ـ و حتی به فطرت ثالثه ـ برسد تا بتواند به معرفت حقیقی دست یابد.

شاید مقصود وی آن باشد که ساختار ذهن فیلسوف باید با ذهن عامی و عقل خام فرق داشته و رشد و آمادگی بیشتری یافته باشد. وی از ارسطو (و در واقع از افلوطین) این سخن را نقل می‌کند که: «هر کس بخواهد به علوم ما بپردازد باید که برای خود فطرتی دیگر بسازد»[1]؛ و در عمل دیده‌ایم که فلسفه هرگاه با بینش ابتدائی بسراغ

---

۱) مقدمهٔ المظاهر الإلهيّة.

مسائل دشوار رفته تهیدست بازگشته است.

ملاصدرا عقل و استدلال را حتی مؤید و مدافع کشف و شهود می‌داند؛ اگر چه در واقع اهمیت کشف کمتر از حس یا عقل و استدلال نیست بلکه بمراتب بیشتر و کاملتر است، ولی با وجود این، باید کشف و شهود را با برهان عقلی مجهز ساخت.

شهود و اشراق نیز مانند عقل و وحی، راهی مطمئن برای رسیدن به حقایق است؛ پس مکاشفات اهل اشراق نیز بر این اساس، نبایستی با عقل و برهان ـ چه رسد به وحی و شرع ـ تعارض و تقابل داشته باشد و اگر میان آندو تعارضی باشد یا یکی از آندو خلل دارد و یا قلمرو عقل نبوده است.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که چرا ملاصدرا پایهٔ مکتب خود را بر هر سه منبع از این منابع گذاشت و چرا هم فیلسوف مشائی و هم حکیم اشراقی و هم متکلم مسلمان می‌شود و هر سه با هم و جدای از همه است.

این روش ملاصدرا و وسعت نظرگاه او در بررسی فلسفه و مسائل دشوار آن، سبب وسعت میدان دید فلسفی وی گردید و حل مشکلات را بر وی آسان ساخت و توانست از این راه مسائل بسیاری را با عمقی بیشتر، وارد فلسفه کند و فلسفه را از آن محدودیت مشائی بیرون بیاورد. سبب شد که فلسفه جانی تازه بگیرد و از جمود و فرسودگی نجات یابد و پویا گردد.

* * *

مکتب حکمت متعالیه در زمان زندگانی صدرالمتألهین ایستا و راکد نبوده و مراحل و مدارجی را طی نموده است. حکمت متعالیه در کتب نخستین او به فلسفهٔ قدیم نزدیکتر است ولی بمرور زمان و بمقتضای تحولات درونی وی و بمیزان غوطه‌ور شدنش در قرآن، خود را از برهان منطقی بینیاز می‌بیند، و مانند یک مفسر قرآن،

می‌کوشد مسائل فلسفی را از دیدگاه آیات قرآنی حلّاجی و بررسی کند. کتب دههٔ آخر عمر او ـ مانند (**عرشیه**، **مظاهر** (**المظاهر الإلهية** [کتاب حاضر])، **شواهد**، **مفاتیح الغیب** و... ـ نمونه‌هایی گوناگون از این روش می‌باشند.

فلسفهٔ الهی پیش از او می‌کوشید تا مسائل «**موجود بما أنّه موجود**» را بررسی کند و در نتیجه به منبع اصلی موجودات، یعنی مبدأ آفرینش و ذات و صفات الهی، می‌رسید و در یک جمله: مدار فلسفه همواره «مبدأشناسی» و «موجودشناسی» بود، و «غایت شناسی» فقط در حکمت نظری، آنهم بصورتی گنگ و مبهم جای می‌گرفت.

حکمت اشراق و تصوف در این جهت از حکمت مشائی کاملتر بود؛ زیرا حکمت عملی و نظری را، مانند توأمان، یکجا در نظر داشت؛ مقصودش از حکمت نظری رسیدن به مرحلهٔ عمل و حکمت عملی بود؛ و از طرفی حکمت عملی را برای ورود در حکمت نظری لازم می‌دانست و دَوری جایز (معروف به دَور لِبنی) در آن جاری بود. ولی غایتشناسی بمعنای بحث دربارهٔ معاد و قیامت و بهشت و دوزخ و پاداش و کیفر، آنگونه که در میان متکلمین معمول بود، در مکاتب دیگر حکمت بررسی نمی‌شد.[1]

ملاصدرا در مکتب خود «غایت» فلسفه را گسترش داد و آن را بکمال رسانید، یعنی از سیاست و تدبیر مدن، که در فلسفه پیش از او غایت فلسفه و نهایت حکمت عملی شمرده می‌شد؛ و هدف آن ـ که حُسن ادارهٔ جامعهٔ مدنی و سعادت انسان بود ـ گذشت و غایت از حکمت عملی را وصول به سعادت اخروی و دنیوی ساخت و سعادت را بگونه‌ای دیگر (غیر سینایی) تعریف کرد.[2]

---

۱) موضوع معاد و بهشت و دوزخ و مرگ و پاداش و کیفر در گفتار سقراط و نوشته‌های افلاطون رمزگونه است؛ اشاراتی نیز در حکمای قدیم زرتشتی وجود داشته است که در کتب ابن سینا و فلسفهٔ اسلامی نیز به اختصار از آن بحث می‌شد.

۲) ابن سینا و مکتب او سعادت اخری را شعور کامل به وجود و در نتیجه، التذاذ بیشتر و بهتر از آن ←

گامی که او برداشت بلندتر و بالاتر از پیشینیان بود و غایت فلسفه و مبدأشناسی را تا «معادشناسی» بالا برد و هدف از حکمت عملی را «سعادت نهائی و حقیقی بشر» و بمعنای صحیح آن، قرار داد. بهمین سبب است که در مکتب و اندیشهٔ او بر دو کانون اصلی و هماهنگ ـ یعنی مبدأ، معاد ـ بسیار تکیه می‌شود. «مبدأ» برای رسیدن به «معاد» ضرورت دارد و معاد در واقع بازگشت و منتهای حرکت تکاملی انسان برای واصل شده به «مبدأ فیض» و وجود است.[1]

از کلمهٔ «مبدأ» در این نظام فلسفی، حکمت نظری فهمیده می‌شود و تمام فلسفهٔ نظری را می‌توان در آن جای داد؛ و مفاد کلمهٔ «معاد»، همان حکمت عملی و آثار اخلاق و تربیت نفس و تدبیر معاش و تدبیر جامعه در روند طبیعت است.

بنابراین جدایی مبدأ و معاد در این روش اندیشه، یک جدایی اعتباری و بینظام (ناسیستماتیک) است و در واقع در حکم تار و پود یک بافتهٔ در هم تنیده و همچون یک دستگاه می‌باشد.

مکتب حکمت متعالیه می‌کوشید که معاد را هدف فلسفه و علوم دیگر معرفی کند؛ و با تمام تفاوتهایی که بین ابن سینا و ملاصدرا و همچنین بین فلسفهٔ سینایی و صدرایی وجود دارد، باید اعتراف کرد که این کار الهام گرفته از ابن سینا (و کتاب مبدأ و معاد او) و بسا سنت دیرینهٔ حکمای باستانی ایران و یونان می‌باشد.

همچنین، برخلاف بیشتر کتب رائج فلسفه (مانند شفای ابن سینا و کتب پس از وی) که مباحث مربوط به انسان (نفس و حرکت جوهری انسان) را در بخش طبیعیات قرار می‌داد و در طبیعیات از آن بحث می‌کرد و بین انسان و مبدأشناسی (که جای آن

← می‌دانست.

۱) حرکت از مبدأ به نقطهٔ حضیض ماده را در عرفان اسلامی و پیش از آن قوس نزولی، و حرکت تکاملی بشر به سوی مبدأ را قوس صعودی می‌نامیدند.

در مابعدالطبیعه بود) جدایی می‌انداخت ملاصدرا، انسان و مباحث مربوط به آن (همچون نفس و قوای آن و موت و بعد از آن) را بعنوان معادشناسی یا سفر چهارم معنوی بشر، در الهیات و مابعدالطبیعه وارد ساخت و بجای ترتیب مباحث الهیات (که از **مباحث عامهٔ** موجود بحث می‌کرد و به الهیات اخصّ و خداشناسی می‌رسید) روش «سفرهای چهارگانهٔ روحی» عرفا و سیر و سلوک متصوفه را طرح نمود.

بهمین دلیل بزرگترین و مهمترین فلسفهٔ خود را بنام «الحکمة المتعالیة في الأسفار الأربعة» نامید و فصول آن را بصورت همان چهار گام یا چهار سفر اصلی سیر معنوی انسان قرار داده.

در **گام یا سفر اول** این چهار مرحله، موجود و مباحث مربوط به آن (یعنی وجود، ماهیت، حرکت مادی و جوهری و عقل) بررسی می‌شود، و بود و نبود و طبیعت و ماوراء آن بوسیلهٔ «سالک» بطور معنوی طیّ می‌شود تا به حق برسد و آن را بشناسد. (السیر و السفر من الخلق إلی الحق).

گام یا سفر دوم حکیم و عارف، فرو رفتن و ذوب شدن در وجود حقیقی و هستی بخش واقعی جهان و سیر در صفات و جلوه‌های اوست که در همهٔ آفاق در پیش چشم سالک جلوه‌گر است. در این مرحله که مصداق کامل «تئولوژی» و خداشناسی فلسفی - بمعنی حقیقی و دقیق آن - می‌باشد، سالک و عارف و فیلسوف بایستی چیزی جز خدا نبیند. (السیر و السفر في الحق بالحق).

گام یا سفر سوم، بازگشت به جهان و بمیان مخلوقات است ولی نه با دید طبیعی؛ بلکه سالک به همه چیز از دیدهٔ حق می‌نگرد و این در واقع سیر در حق و افعال اوست که عکس حرکت نخستین می‌باشد؛ زیرا در سفر اول در سیر طبیعت با دید انسانی و نظر طبیعی سیر می‌کرد تا خدا را دریابد ولی در این سفر، مستغرق سیر در صفات الهی

است ولی سرانجام به مخلوق و مصنوع حق می‌رسد؛ و به آن «السیر من الحق إلی الخلق بالحق» می‌گویند.

گام یا سفر چهارم، سیر در میان مخلوقات و جهان طبیعت است و حقیقت آندو برای سالک آشکار می‌گردد و همهٔ قوانین آن بر وی روشن می‌شود، آیین زندگی سعادتمندانهٔ بشر و راه بهترین او به سوی خدا و جهان آخرت و مدارج پس از مرگ انسان، چون صفحه‌ای نمایان شده و سالک در این مرحله مسئولیت امر و نهی و بیان احکام الهی - جهانی را در خود می‌بیند.

بر اساس این منطق و این روش، فلسفهٔ حقیقی آن است که پابپای تکامل روح فیلسوف ساخته و پرداخته شود نه آنکه مشتی معلومات و اصطلاحات و استدلالات در ذهن، گردآوری گردد.

گام اول فیلسوف باید شناخت «موجود» بما أنّه موجود و اعراض ذاتیهٔ آن (که در امور عامه بحث می‌شود) و تقسیمات ظاهری و اقسام وجود و جواهر و اعراض و وحدت و کثرت و علیت و مانند اینها باشد؛ و چون فیلسوف بتواند در پایان این سفر به مبدأ وجود و آفرینش و وجود حقیقی برسد، حق دارد که گام به جلو بگذارد و با یاری حق و راهنمایی او، سفر دوم خود را آغاز و کمال حقیقی را لمس کند.

فیلسوف با شناخت خداوند متعال و کمال حقیقی و وجود مطلق و لایزال او، می‌تواند نظری دوباره به عالم طبیعت بیندازد و ربط و فقر و وابستگی همهٔ موجودات را به خداوند متعال بچشم ببیند و با عقل و استدلال آنرا درک نماید و با دل و جان آن را لمس کند. در اینجا شیدایی سفر اول و دوم، جای خود را به آرامشی پس از طوفان می‌دهد و در پایان همین مرحله و مطالعهٔ نفس انسانی و هویت واقعی اوست که احکام و قوانین حیات و مرگ و جهان پس از مرگ را می‌شناسد.

- این چهار سفر مانند حلقه‌ای است که فیلسوف حکیم را به نقطهٔ آغاز حرکت فکری و روحی خود باز می‌گرداند، با این تفاوت، که روح و شخصیت و اندیشهٔ او یک دور کامل زده و یک دورهٔ کامل تربیتی و کمالوَرزی را از سرگذرانده و حقایق را با دیدهٔ دل و با حواس جان و روح لمس و ادراک نموده و خود را در درون قلب تپندهٔ جهان احساس می‌کند؛ و بتعبیر خود ملاصدرا، انسان با این سفر می‌تواند از جنس حیوانی بدر آمده و در ردیف فرشتگان قرار گیرد.[1]

از این نظرگاه، طبیعت‌شناسی و انسانشناسی، هنگامی که با ذره‌بین الهی نگریسته شود و از دریچهٔ علم و حکمت ملکوتی بررسی گردد، دیگر، طبیعت مادی نیست بلکه جزء ملکوت است.

ملاصدرا با وجود آشنایی کامل با علوم دیگر ـ که آنها را «علوم جزئیه» می‌نامد ـ به آن علاقه‌ای نشان نمی‌دهد و همصدا با سقراط، آن را شأن حکیم نمی‌داند. از اینرو کتب او عمدتاً در فلسفه ـ یا بتعبیر او: **«علم کلّی»** ـ است.

* * *

ملاصدرا فیلسوفی نیست که یک دوره یا یک کتاب او را بتوان میزان و ملاک قضاوت درباره او قرار داد و بنابرین، نقطه نظرهای او در دوره میانی زندگی وی ـ که در حوالی شهر قم گذشته است ـ با شیوه و نظرهای او در دورهٔ پایانی زندگیش ـ که در شیراز اقامت کرده ـ فرق دارد زیرا این فیلسوف نمونه کامل یک اندیشه در حال پیشرفت و تکامل است.

بدلیل همین تکامل و رشد پیوستهٔ اندیشه و مکتب اوست که می‌بینیم پس از آنکه دائرة المعارف بزرگ فلسفه خود ـ یعنی کتاب الأسفار الأربعة ـ را نوشت و نام آن را

---

۱) مقدمهٔ أسرار الآيات.

«حکمت متعالیه» گذاشت، در جستجوی خود به حکمتی بالاتر از «متعالی» می‌رسد. وی در کتاب الحکمة العرشیة[1] از حکمتی که فراتر از حکمت متعالیه است دم می‌زند. گویی مرز «تعالی» هر چیز در کنار دیواره‌های این جهان است ولی جهانی دیگر در آنسوی مرز حکمت متعالیه هست که «عرش» یا حوزه الهی محض است و عقل و ادراک عالی بشر تاب آن را ندارد و آنجا فقط بکمک «وحی» و ارشاد پیامبران می‌توان رفت؛ زیرا عرش ـ یا مرکز فرضی و معنوی حکومت خداوند ـ در آنجاست.

ملاصدرا کتاب الحکمة العرشیة را پس از کتاب اسفار اربعه نوشته است و در کتاب دیگری ـ که بنظر می‌رسد پس از این دو کتاب نوشته ـ و نام آن را ایقاظ النائمین (یعنی بیدارگری خواب آلودگان) گذاشته، حتی از این مرحله نیز بالاتر رفته است. در آنجا می‌گوید: ما در کتب پیشین خود در بیان توحید از روش بحثی (فلسفه بحثی و استدلالی) استفاده می‌کردیم ولی اکنون روش دیگری در پیش می‌گیریم. وی آن روش را «روش قدسی» می‌نامد؛ روشی که ارزش و سودمندی آن را کمتر حکیمی می‌داند.

در نامگذاری کتاب خود به «ایقاظ النائمین» هم اشاره‌ای ظریف هست که فلاسفه همه خوابند و او و همرهانش بیدار؛ و بدین ترتیب روش فلسفی رائج در میان فلاسفه دیگر را مردود و ضعیف می‌شمارد.

* * *

همانگونه که در این نگاه کوتاه و سریع به مکتب ملاصدرا ملاحظه کردیم، هم شخصیت وی با بیشتر فلاسفهٔ پس از افلاطون فرق دارد و هم مکتب و روشی ابتکاری، نو و مخصوص به اوست. بنابراین، با مجال اندکی که داریم نمی‌توانیم به مقایسه‌هایی که

---

۱) این کتاب بقلم شیوای برفسور وینستون موریس و مقدمهٔ آن بنام The wisdom of the throne بزبان انگلیسی برگردانده شده است.

میان او با اشخاص مانند ابن سینا یا غزالی و سهروردی یا با فلاسفه اروپایی، چون توماس آکوینی و برگسون و دیگران شده است، بپردازیم و فقط باین جمله بسنده می‌کنیم که ملاصدرا هیچیک از ابن سینا، طوسی، فارابی، سهروردی و یا توماس و بوهمه و برگسون و کانت و دکارت یا سوئدنبرگ نیست؛ ملاصدرا فقط ملاصدرا است و بس، و هنوز ما کسی را نیافته‌ایم که بحق قابل تشبیه به این حکیم بینظیر باشد.

حکیم ملاصدرا از نظر ویژگیهای شخصی، دانشمندی پرکار و پرمطالعه و پرنویس بوده است. باید مطالعهٔ او را یکی از چند عامل رشد اندیشهٔ او دانست که تفکر و عبادتها و ریاضتهای جسمانی و بهره گرفتن از نیروی قدسی الهام و شهود و همچنین داشتن شیوه (متدولوژی) کامل تحقیق و نیز توجه به تاریخ فلسفه و حکمت الهی، همه در رشد اندیشه و تعالی او سهمی بسیار داشته‌اند.

یکی دیگر از عوامل مهم رشد اندیشه و اهمیت و کمال مکتب او تسلط وی بر قرآن و حدیث و توجه عمیق به الهامهای ظاهر و باطن بوده است. عامل مهم دیگر را باید همان تمرکز و توجه انحصاری او بر روی فلسفهٔ الهی و مقدمات علمی آن و فرار از علوم دیگر، حتی منطق و طبیعیات دانست؛ با آنکه یک منطقدان بسیار قوی و دارای کتب در علم منطق است.

او برخلاف فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر و سنت دیگر فلاسفه، که حتی به پزشکی و نجوم و ریاضیات نظری و عملی می‌پرداختند، فقط فلسفه و وحی را هدف تفکرات و تلاشهای علمی خود ساخته بود. در حاشیه بر شفا در این باره می‌گوید: «نحن لما كرهنا رجوع الرجل الإلهي في شيء من المسائل العلمية إلى صاحب علم جزئي ـ طبيعياً كان أو غيره ـ ...».[1] و نیز در اسفار، برای آنکه مبحث نفس را از طبیعیات به

---

۱) تعلیقات علی إلهیات الشفاء، ص ۲۵٦.

الهیات کشانیده می‌گوید: «العادة جرت بذكر هذه المسألة في فن الطبيعيات، لكنّا أوردناها مهنا للعلّة المذكورة و لعلة أخرى و هي أنّ البحث عن ماهيّة الشيء و نحو وجوده مناسب لأن يذكر في العلوم الإلهية....».[1]

* * *

پس از این مقدمات، اینک وقت آن است که نگاهی به کتب او بیندازیم و کتاب **المظاهر الالهیة** (کتاب حاضر) را زیر ذره‌بین قرار دهیم.

همانگونه که پیش از این در معرفی کتب و آثار او مشاهده شد، کارهای علمی ملاصدرا نیز مانند سیر اندیشهٔ او سیر تکاملی داشته و آن را می‌توان به چند بخش تقسیم کرد. آنچه که یکسره در تمام کتب او دیده می‌شود، تعهد برای بالا بردن اندیشهٔ بشری و بویژه شاگردان و اندیشمندان جوان و حکمتجو است؛ و نوشتارهای او برای اظهار فضل و معرفی قدرت علمی خود یا پاسخگویی و جدال با مخالفان یا دفاع از مواضع سنتی یا مذهبی یا صنفی نیست. بهمین سبب است که کارهای او وحی‌گونه و ارشادی است و لحنی پدرانه و حکیمانه و پیامبرانه دارد.

او با وجود آنکه مکتبی بیسابقه و ویژهٔ خود دارد، هرگز خود را از زنجیره ازلی و ابدی حکمت ـ که در طول هزاران سال بوسیلهٔ حکمای ایرانی و غیر ایرانی، پیش از اسلام و پس از آن بیان و عرضه شده ـ جدا نمی‌داند و پس از ارسطو کمتر حکیمی تا باین اندازه از حکمای پیش از افلاطون نام برده است.

در بیان عقاید خود بدنبال حقیقت است و دور از تعصب بزدایش نقایص و اشتباهات مبانی دیگران می‌پردازد. با وجود آنکه در کتب خود، فراوان بردّ آراء متکلمان و فلاسفه می‌پردازد؛ اما مخالفت او با آراء آنان بمعنی بکناری نهادن آن

1) الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۳۲۰.

نیست بلکه برای اصلاح مبانی کلامی یا فلسفی، و در واقع در کار یک کاسه نمودن کلام و فلسفه و برگرداندن مکاتب و عقاید مختلف به یک نظام جامع اندیشهٔ فلسفی است؛ تا سرانجام حاصل و اوج اندیشهٔ بشری را به محک و ترازوی وحی بسنجد.

وی در هنگامه ردّ مبانی و آراء متکلمان و در عین گرمی استدلال و اثبات فساد و خطای عقاید آنان (از جمله در مبحث ارادهٔ اسفار)، باز اقرار می‌کند که در آراء آنان، بی‌آنکه خود صاحبان آن بدانند، نقاطی صحیح و صواب وجود دارد.[1]

اوج اندیشهٔ فلسفی ملاصدرا را در کتب دهه آخر عمر وی (یا تا نیمه دوم دهه ما قبل آخر) ـ مانند کتاب **المظاهر الإلهية** ـ می‌توان یافت، که عصاره حکمت و مکتب متعالیهٔ اوست و در واقع حاصل برخورد اندیشه و فلسفهٔ بشری با وحی و استنتاج مکتبی سوم و میانه است که نتیجه (یا سنتز) آن دو است و او آن را **حکمت عرشی** می‌نامید، اگر چه در هر یک از کتب اخیرش نامهای دیگری همچون: **الشواهد الربوبية** ـ **المشاعر** ـ **المظاهر الإلهية** و... بر آنها گذاشته است.

کتاب المظاهر الإلهيّة

کلمه «مَظهَر» ـ که مظاهر جمع آن است ـ در اصطلاح عرفای مسلمان، هر ممکن موجودی است که بقدرت و علم حق تعالی آفریده شده و آیینه ظهور و نماد اسماء و صفات خدا باشد و او را بشناساند؛ و در حدیث آمده است: «**إن الله خلق الخلق في ظلمة ثمّ رشّ عليه من نوره فظهر**»، و در حدیث قدسی آمده است: «**فخلقت الخلق لكي أُعرَف...**»[2].

---

۱) همان، ج ٦، ص ٣٤٣: «فإذا تحقق عندك ما ذكرناه، انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحّة و الصواب بوجه، و الفساد و الخطأ بوجه أو وجوه... ؛ فصحّ كلامه من حيث لايشعر، بوجه دون وجه...».

۲) خداوند آفرینش آفریده‌ها را در تاریکی قرار داد و سپس از نور خود بر آن تابانید تا آشکار شدند / ←

«ظهور» همان ایجاد و گسترش هستی در سراسر آفاق ممکنات است که به آن «تجلی رحمانی» گفته می‌شود و مصداق اسم مقدس «هو الظاهر» خدای تعالی می‌باشد. جُندی می‌گوید:

«کلّ موجود من العوالم الأمريّة و الأعيان الجسمانية المُلكية «مظهر» ومرآة لإسم مخصوص و صفة من الأسماء و الصفات الإلهيّة».[1]

فصول و مطالب کتاب المظاهر الإلهية، از آنرو که مباحث مبدأ و معاد را به رشته کشیده گویی آیینه‌ای از ظهور فیض ربانی و تجلی رحمانی را بنمایش می‌گذارد و حکمتجویان را به سیر و سفر در ظهورات اسماء و صفات می‌برد.

مشخصات معنوی این کتاب را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: مشخصات عام و مشخصات خاص.

مشخّصات عام

این کتاب در دسته سوم کتب او جای می‌گیرد[2] که کتب عمده در این دسته، المظاهر و المبدأ و المعاد و الشواهد الربوبية و الحكمة العرشية و المشاعر و چند کتاب دیگر است.

گفتیم که این نوع تنوع سبک، نشانهٔ تکامل و تغییرات اندیشه و روحیات اوست؛ گویی در مراحل پایانی سیر عارفانه خود بسیاری از مسائل فلسفی و براهین معروف یا

← آفریدم تا شناخته شوم... .

۱) شرح فصوص، جندی، ص ۱۳۲.

۲) همانگونه که گفتیم، دسته اول کتبی است که سبک ویژه او در آنها رعایت نشده و به فلسفهٔ رسمی نزدیکتر است مانند شرح هدایه. دستهٔ دوم کتبی است که بشیوه خود نگاشته و مبانی و آراء خاص خود را در قالب استدلالی آورده است، و سوم کتبی است که در آن به نظریه بیشتر از استدلال اهمیت داده و صورت فلسفه تطبیقی با قرآن یا فلسفهٔ قرآنی را در خود دارد.

مخصوص بخود را غیر مهم و زائد دانسته و همانگونه که خواهیم دید، در کتاب **المظاهر** ـ که از آخرین کتب اوست ـ دست بر روی نکته‌های ظریف فلسفی و مسائل مهم زندگیساز و کمالبخش نهاده و از برهان عقلی به کشف و یقین قلبی گراییده و از مفصّل به مجمل قناعت ورزیده است.

بنابراین، قرائن و سبک‌شناسی کتب ملاصدرا نشان می‌دهد که کتابهای **المبدأ و المعاد** و **المظاهر** ـ بمانند برخی دیگر از کتب او ـ پس از کتاب **اسفار** نوشته شده است و در کتب پس از **اسفار** فقط به مهمترین مسائل فلسفی ـ و بتعبیر خود وی: **أهم** و اولی و اشرف و أعلیٰ ـ پرداخته است. وی در مقدمهٔ **المبدأ و المعاد** چنین می‌گوید:

و إنّا عملنا لمن له فضل قوة لتحصيل الكمال على وجه أبلغ و أوفر كتاباً جامعاً لفنون العلوم الكمالية، التى هى ميدان لأصحاب الفكر وفيها جولان لأرباب النظر، سميناه «الأسفار الأربعة»؛ لكن القدر الواجب تحصيله واللازم على المقتنين تكميل ذاته بسلوك منهجه وسبيله، أن يحصل منها ما هو أهم و أولى و مباحث عمّا هو أشرف وأعلى.[1]

گویا مقصود وی آن است که برای فیلسوف شدن، **اسفار** کافی است و برای عارف و سالک شدن کتاب **مبدأ و معاد** وی.

کتاب **المظاهر** بنظر می‌رسد که ـ برخلاف **مبدأ و معاد** و **شواهد ربوبيّة** ـ محصول شیراز باشد؛ زیرا آن دو را در زمان حیات میرداماد[2] و طبعاً در شهر قم نوشته است، و **مظاهر** خلاصه‌ای از **مبدأ و معاد** و بسیاری از عبارات این دو کتاب مشترک است.

---

۱) المبدأ والمعاد، ص ٦.

۲) در مبدأ و معاد، مبحث انکار تشکیک در ماهیات، از میرداماد با «أدام الله قدره» یاد می‌کند که درباره زندگان بکار می‌رود؛ و در الشواهد الربوبیه با «ما ذكره أستادنا الشريف سيد أكابر المحققين أديمت ظلاله» نام می‌برد؛ و نشان می‌دهد که تاریخ نگارش آنها پیش از سال (١٠٤١ هـ) است.

سبب نگارش اینگونه کتب کوچک ـ مانند **مظاهر** و **عرشیه** ـ بسا نیاز شدید و اصرار برخی از شاگردان بوده، یا اینکه مؤلف بر آن شده که **فهرستگونهٔ** مبانی و آراء خود را برای سهولت حفظ و آموزش شاگردان زودرس در کتب کوچکتر بنویسد، یا بعللی دیگر. پرفسور هانری کوربن معتقد است که: «**المظاهر** گزارشی است از مجموع مطالب فلسفی و کلامی از زاویه حیات معنوی».

سبک نگارش این کتب، نیز از لحاظ مسائل، تفاوتهایی دارد. مثلاً مسائلی مانند «نبوّات و منامات...» که در برخی از کتب متقدم نیست در کتب متأخر ـ از جمله کتاب **مظاهر** ـ هست، و همانگونه که پیش از این گفتیم به قرآن و حدیث توجه و تکیه‌ای بیشتر شده است، گویی مقدمه‌ای است برای تفسیر فلسفی قرآن و استخدام فلسفه برای آن.

مشخّصات خاص

این کتاب را می‌توان یکی از بهترین کارهای ملاصدرا شمرد، نه بسبب انبوه مسائل فلسفی، بلکه بسبب ظرافت و ریزه‌کاریهایی که در آن بکار رفته و زیبایی و دقّتی بیش از کتب بزرگتر در آن بچشم می‌خورد. در عین اختصار، یک دوره **حکمت متعالیه** و **حکمت عرشیه** و **قدسیه** است. اگر چه باید اعتراف کرد که نوعی شتابزدگی نیز در آن دیده می‌شود و شاید یکی از دلائل آن تسلط و حضور ذهن مؤلف دربارهٔ مبانی مکتب خود می‌باشد.

همانگونه که در کتاب و دیباچه‌اش آمده، این کتاب دارای یک مقدمه و دو بخش (و بتعبیر خودِ کتاب: دو فنّ) و یک خاتمه است، و هر یک از دو فن (بخش) به هشت فصل کوچکتر (و بتعبیر کتاب: هشت مَظهَر) تقسیم شده که ظاهراً اشاره به هشت درب بهشت می‌باشد ـ و معنای مظهر پیش از این بیان شد.

در لابلای این مظهرهای شانزده گانه، بخشهای کوچکی مانند: توضیح، تـنبیه، تبصره، تحقیق، لُمعه، اشراق، تکمله، کشف غطاء، حکمة عرشیة، قاعده، تتمیم و نظائر آن آمده است، که بتناسب جای آن، گاهی برای تکمیل و گاهی برای اشاره و آشنا سازی خواننده به مکاشفات مؤلف است، اگر در این باره جوینده و حساس باشد.

وی در دیباچهٔ کتاب دربارهٔ تألیف کتاب و سبب و انگیزهٔ آن می‌گوید که برترین خـوشبختیها و بـالاترین درجـهٔ سـعادت انسـان فـراگـرفتن دانشـی است کـه او را بـه خداشناسی و معادشناسی و انسان‌شناسی برساند؛ و ترک آن با وجود استعداد و امکان تحصیل، بالاترین بدبختیهاست.

از طرفی فراگرفتن آنهمه معارف در این عمر کوتاه میسر نیست؛ از اینرو است که وی کتاب **المظاهر الإلهية** را ساخته تا کسانی که از فلسفه بهره‌ای دارند و بدنبال بحث و جدل نیستند و معنویت و حال را می‌جویند از آن یاری و کمک بگیرند و یک دورهٔ کوتاه حکمت راستین را بدست آوردند. او از اینرو نام کتاب را «مظاهر» و محل تجلیات حق تعالی و تقدس گذاشته است که جلوهٔ حقیقت و کمال و «علوم کمالیه» در آن خودنمایی می‌کند.

کسانی که با حکمت اشراق آشنایند زود به شباهت نزدیک آن با کتب اشراقی پی می‌برند. آغاز دیباچهٔ آن، که با «سبحانك اللهم یا مفیض الجـود و الوجـود....» آغـاز می‌شود، بیشباهت به نیایش سهروردی نیست (که در عیون الأنباء آمده است) آنجا که می‌گوید:

> اللّهم یا قائم الوجود و فائض الجود و مُنزل البرکات و مـنتهیٰ الرغـبات، منوّر النور و مدبّر الأمور، واهب حیاة العالمین؛ أمـددنا بـنورك و وفّـقنا لمرضاتك و ألهمنا رشدك و طهّرنا من رجس الظلمات و خلّصنا من غسق

الطبیعة إلی مشاهدة أنوارك و معاینة أضوائك و مجاورة مقرّبیك و موافقة شکّان ملکوتك، و احشرنا مع الذین أنعمت علیهم من الملائکة و الصدّیقین و الأنبیاء و المرسلین.[1]

تعریف حکمت، که در سرآغاز مقدمه به آن پرداخته، و نخستین مسئلهٔ مورد اختلاف در فلسفه است در این کتاب بروش عرفا بیان شده است و می‌گوید: «إن الحکمة التي هي معرفة الذات الحق الأوّل و مرتبة وجوده و معرفة صفاته و أفعاله و أنها کیف صدرت منه الموجودات في البدء و العود و معرفة النفس و قواه و مراتبه...».

و حال آنکه در برخی از کتب، تعریف فلسفه را همان «صیرورة الإنسان عالماً عقلیاً...» و موضوع آن را موجود مطلق یا گاهی موجود بما هو موجود، می‌داند؛ اگر چه در تمام آثار خود تسلیم تعریف مشهور قدما نمی‌شود و گرایش عرفانی او مشهود است و به وجود حقیقی و اظلال و انوار آن نظر دارد.

وی همچنین حکمت (و غایت آن) را در این کتاب «معرفت عقل هیولانی» می‌داند و آن را «مجمع البحرین» و «ملتقی الإقلیمین» می‌نامد، و حال آنکه از نظر فلسفه مشائی این نقطهٔ صفر علم و معرفت بشری شمرده می‌شود. ممکن است این تعبیرات اشاره به قبول تقدم «خلقت أرواح قبل الأجساد» و قبول علم پیشینی نفس انسانی و نقطه انفکاک روح مجرد از عنصر مادی (یا تماس آندو) باشد.

وی قرآن را عین حکمت و همان نور و «عقل بسیط» می‌داند و می‌گوید از اینروست که قرآن چراغ هدایت انسان بسوی سعادت است و خود را «هدی للمؤمنین» خوانده است. امّا رسیدن به حقایق پنهان این جهان، بدون ریاضتها و تحمل دشواریهایی در کسب علم و عمل میسر نیست؛ و تا مرد حکمتجو از فطرت نخستین و

---

۱) عیون الأنباء، ج ۱، ص ۱٦٩؛ و مجموعه مقالات، دکتر معین، ج ۱، ص ۳۹۷.

خام خود بیرون نیاید و جامهٔ «فطرت ثانی» را در بر نکند به حقایق نمی‌رسد و چشم و گوش او همان را خواهد دید و شنید که جانوران می‌بینند و می‌شنوند.

***

در آغاز (مظهر اول از فن اول) غایت و هدف حکمت و قرآن کریم را آموختن راه سفر طبیعی انسانی و حرکت و سیر تکاملی بشر بسوی آخرت و وصول به خداوند ذی‌الکمال معرفی می‌کند؛ و اصول و مراحل عمدهٔ این سفر را شش مرحله می‌شمارد، که سه مرحلهٔ آن بسیار مهمتر از سه مرحلهٔ دیگر است.

سه مرحلهٔ مهم این سیر و سلوک عبارتند از: ۱ـ خداشناسی (چونان هدفشناسی) و ۲ـ شناخت مراحل و منازل سفر (چونان راهشناسی) و ۳ـ شناخت معاد (چونان شناخت مقصد و منزل نهایی و پایان سفر). آن سه مرحلهٔ دیگر، یکی پیامبرشناسی است، دیگری خطرشناسی راه و آخری آداب سفر و زاد و راحله.

حکمتِ معروف به حکمت عملی در نزد فلاسفه را می‌توان همین مرحلهٔ اخیر (یعنی آداب زندگی در جهان مادی) دانست که گویی در فلسفهٔ مشائی هدف، ولی در نگاه عرفانی نه هدف که نوعی سفر و سواری بر قطار کاروان طبیعت است؛ که خود سه پایه و مرحله دارد: **اول**، خودسازی و تربیت افراد که **اخلاق** نامیده می‌شود. **دوم**، سازمانبخشی به خانواده، که هستهٔ اصلی و کوچکترین گروه در جامعه است و **تدبیر منزل** نام دارد. **سوم**، ادارهٔ جامعهٔ مدنی و سیاسی و نهادهای اجتماعی آن، که فقه و حقوق و قوانین و مقررات کوچک و بزرگ دینی یا غیر دینی در این بخش جای می‌گیرد و فلاسفه به آن **علم سیاست** نام داده‌اند.

ملاصدرا بر اساس روش خود ـ که از علوم جزئیه می‌گریزد و به امور ارضی و ناسوتی نمی‌پردازد ـ از این شش مقصد در این کتاب؛ به سه مرحله و مقصد مهمتر آن

می‌پردازد که نام آن را می‌توان: خداشناسی، انسانشناسی و معادشناسی گذاشت؛ و بحق اشتباه نیز نمی‌کند.

وی با گزینش این شیوه ـ که پشت کردن به فلسفه و شیوهٔ مشائی در حکمت عملی است ـ تلویحاً پیروان ارسطو را جاهل به آخرت و محصور در جهان مادی معرفی می‌کند؛ زیرا سیاست مدن حکمت مشائی درک درستی از سعادت اخروی ندارد و آن را نوع کامل و اتمّ ادراک حیات خود می‌داند، و هدف او از طرح **سعادت**[1] در سیاست مدن، قرب خیرات و بُعد از شرور می‌باشد، و انسان سعادتمند در حکمت مشائی ماکیانی را می‌ماند که لانه و دانهٔ خوب داشته باشند.

* * *

در حکمت نظری، که خداشناسی گام نخستین آن و اصلیترین پایه یک دستگاه فلسفی جامع است، نیز ملاصدرا شیوه‌ای خاص دارد. در فلسفه قدیم برای خداشناسی روشهایی گوناگون داده شده بود که سستترین آن برهان حرکت ارسطو، و استوارترین و پیشرفته‌ترین آن همان برهان وجودی معروف به **برهان صدیقین** است که از عرفان وام گرفته شده است.

صدرالمتألهین در این کتاب راه دیگری را در کنار برهان صدیقین بدست می‌دهد، و آن شناخت خداوند از راه خودشناسی و شناخت حق از راه نفس است که از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» الهام گرفته و بحق، به آن بهای بسیار می‌دهد.[2]

---

۱) در نزد مشائین سعادت، همان شعور و ادراک وجود است: «و اعلم ان الوجود هو السعادة و الشعور بالوجود سعادة أیضاً ... فالتذاذ النفس (في الآخرة) بحیاتها العقلیة أتمّ و أفضل» (التحصیل، بهمنیار، ص ۸۳۲).

۲) قیل: کان مکتوباً علی بعض الهیاکل المشیّدة في قدیم الزمان: ما نزل کتاب من السماء الّا و فیه: «یا إنسان اعرف نفسك و تعرف ربّك» و في الحکمة الحقیقیة: «من عرف ذاته تألّه». (مبدأ و معاد ـ مظاهر). ←

در حکمت متعالیه ـ بیک معنا ـ **انسان**، محور است؛ زیرا هدف از آفرینش همه موجودات دیگر و وجود قوای طبیعی و نباتی و حیوانی، آفرینش انسان بوده است. می‌گوید، انسان در درخت هستی ـ بمَثَل ـ در حکم میوه آن می‌باشد؛ از اینروست که در وجود انسان از تمام نیروهای طبیعت و موجودات جهان و کیهان و حتی از شیطان اثری یافت می‌شود. اگر انسان بتواند مراحل تکامل خود را طی کند و مدارج نباتی و حیوانی را پشت سر بگذارد و بیاری علم و عمل (یا حکمت نظری و عملی) از مراتب جهانی و کیهانی بگذرد و به مقام قرب الهی برسد، بدلیل همان جامعیت خود، رأس و رئیس جهان هستی خواهد شد و مسجود ملائکه و فرمانروای تمام عرصه وجود خواهد گردید و فرمان او در سراسر این جهان قابل اجرا خواهد بود.

بزبانی دیگر، انسان خلاصه و فشرده جهان هستی و در واقع یک «عالم صغیر» است[1] (**جهانی است بنشسته درگوشه‌ای**)؛ و چون ملاصدرا و سلسله عرفای مسلمان (بمانند افلوطین و حکمای باستانی ایران) معتقد به موجود واحدی عاقل و مدبّر بنام «انسان کبیر» هستند (که ما از آن به جهان هستی و کیهان تعبیر می‌کنیم)، از اینرو در برابر «انسان کبیر»، انسان را «عالم صغیر» می‌دانستند، انسانی که فرجام او بحسب هدف آفرینش، حکومت بر عالم کبیر (یا انسان کبیر) است.

این حکما و عرفا در سلسله صدور و تنزل وجود و مدارج آفرینش، عالم را شخصی واحد و حیوانی ناطق می‌دانستند که عالم اجسام بمنزلهٔ تن او و عالم ارواح بمنزلهٔ روح او بود و نفس کلی و نفوس جزئیه و همه کائنات در آن می‌گنجید؛ و چون عالم یک واحد باشد آفریدگار آن نیز واحد خواهد بود، پس با شناخت آن و سیر

← باید افزود که سیر آفاق را نیز درکنار سیر انفس از دلائل به ذات حق می‌داند.

۱) در اشعاری منسوب به امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام آمده است:

«أتــزعم أنّك جــرم صــغير و فيك انطوى العالم الأكبر»

معکوس آفرینش و معرفت به انسان ـ چه صغیر و چه کبیر ـ می‌توان به معرفت افعال و صفات و ذات حق (بقدر توان بشری) رسید.

معادشناسی نیز بعقیده این حکیم از همین دستگاه بدست می‌آید. نفس ناطقه انسانی که در بدن پدید می‌آید در جریان زندگی دنیوی خود، در طی مراحل جنینی خود است. بدن بمانند تخم مرغی است که پرنده‌ای را در درون خود پرورش می‌دهد و چون رشد او کامل گردد پوسته بدن می‌شکند و مرغ بپرواز در می‌آید.[1]

ملاصدرا بپیروی از عرفا و حکمای باستانی، از نفس انسانی به «شعله ملکوتی» و «کلمه نوریه» تعبیر می‌نماید[2]؛ زیرا که منشأ حدوث آن ماده است ولی چون از جنس نور می‌باشد با مرگ از میان نمی‌رود و تن بدون ماده بزندگی خود می‌پردازد.

جهان مادی نیز عمری دارد و چون به بلوغ خود برسد مرگی، نظام کنونی ثوابت و سیارات و زمین و زمان آن را بهم می‌زند و جهانی دیگر از آن می‌سازد.

بنابراین، «معاد» همان نقطه بهم رسیدن دوباره انسان و جهان است و با مرگ انسان، چیزی ـ جز شکل مادی او ـ تغییر نمی‌یابد؛ و انسان تمام دستاوردهای جهان مادی خود را که بخوبی بایگانی شده ـ و می‌توان از آن به «داده‌های زندگی انسانی» تعبیر کرد ـ و ملاصدرا آن را «قوه خیالیه» می‌نامد، یکجا در نشئه پس از مرگ با خود می‌یابد و بنوعی تمام لذتها و درد و رنجها را لمس و ادراک خواهد نمود.

در نظر ملاصدرا برای انسان سه نشئه یا سه جهان وجود دارد: نخست، نشئه یا جهان مادی، دوم نشئه یا جهان آخرت که جای «تعلیمیات و ریاضی» است، سوم نشئه یا جهانی که وراء این دو جهان است و جهانی واقعی و عقلی (نه خیالی) است و بهشت و

---

۱) در برخی تعابیر عرفا به کرم ابریشم و پیله و پروانه آن تشبیه شده است.

۲) سهروردی از آن به «ملکه نورانیه» و ادبیات عرفانی به «شعله‌ای که نمیرد...» و مانند آن تعبیر کرده‌اند. (ر.ک: المطارحات، ص ۴۵۲).

جهنم در آنجاست. ملاصدرا در لابلای گفتار خود از جهنم سقراط (تارتاروس یا طرطاروس) یاد می‌کند و سخنان او را شاهد می‌آورد تا پیوستگی زنجیره حکمت در طول تاریخ را خاطرنشان سازد.

ملاصدرا بر خلاف عده‌ای از فلاسفه، معتقد به معاد جسمانی است و آخرت را همانند این دنیا می‌داند، با این فرق که آخرت جای ثبات و قرار است و دنیا بی‌ثبات و گذرا. بگفته وی دنیا و آخرت همراه یکدیگر و باهمند؛ بودن در یکی بمعنی نبودن در دیگری نیست اگر چه زندگی در جهان مانع دیدن جهان دیگر می‌شود.

* * *

فلسفه و مکتب ملاصدرا اصولاً پرتحرک و پویاست، و همه چیز بحکم قانون حرکت جوهری، مدام در حرکت است؛ بنای جهان بر خیر و سعادت و کار موجودات، طی راه تکامل و بلوغ پس از بلوغ است، معاد و بازگشت همه چیز به مبدأ و سرآغاز هستی و آفریدگار آن است. وی حتی پنهان نمی‌سازد که به اصل دوره‌ای وجود یا «دوره و کوره» حکمت باستانی ایران نیز بگونه‌ای معتقد است.[۱]

در حکمت متعالیه صدرالمتألهین نه فقط حکمت مشرقی بلکه یک فلسفهٔ پویای سه هزار ساله را می‌توان در کنار خود یافت؛ از اینرو، سخن را کوتاه می‌کنیم و آن را به خود مؤلف می‌سپاریم.

* * *

این خلاصه‌ای بود از فصول و اصول مهم این کتاب؛ و خواننده خبیر، با مطالعه کتاب، نکته‌ها خواهد یافت که مجال اندک این پیشگفتار اجازه بیان و شرح آن را نمی‌داد.

---

۱) المظاهر، فن ۲، مظهر ۲، تحقیق.

توضیحی دربارهٔ نسخه‌ها و شیوهٔ تصحیح

کتاب **المظاهر الإلهية** پیش از این بجز یک چاپ سنگی کمیاب به چاپ نرسیده و بسیار کمیاب و دور از دسترس بود و برخلاف بیشتر کتب صدرالمتألهین ناشناخته مانده بود تا آنکه در سال ۱۳٤۱ بهمت و تصحیح استاد و محقق فلسفه و عرفان آقای سیدجلال الدین آشتیانی در مشهد به چاپ رسید.

این کتاب که اکنون در دست شماست بر اساس شش نسخه خطی با عنایت به نسخه چاپی آقای آشتیانی تصحیح انتقادی شده است. مشخصات این نسخه‌ها بدین گونه است:

۱ـ نسخه متعلق به کتابخانه شخصی آقای فیض کاشانی که در یکصد و شش صفحه رقعی کوچک بخط نسخ نسبتاً زیباست. در انتهای آن بخطی دیگر بامضای علامه محمد علم الهدی فرزند ملامحسن فیض و نوه ملاصدرا آمده است که وی آن را در ماه رمضان سال یکهزار و یکصد و شش در اصفهان استکتاب نموده و ظاهر آن است که با وجود اختلاف در خط، نسخه بخط آن فقیه و حکیم فرزانه است. این نسخه با کلمه «اصل» نشان داده شده است.

۲ـ نسخه متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران واگذاری مشکات بشماره ۱۰۳۰/۱۳ در ۱۵۸ صفحه با خط نسخ که در غره رجب سال ۱۰۹٤ کتابت شده و

نزدیکترین نسخه به زمان مؤلف است. این نسخه بمناسبت واقف آن سیدمحمّد مشکات برای جلوگیری از اشتباه به دو نسخه دیگر دانشگاه با رمز «مش۱» نشان داده شده است.

۳ـ نسخه متعلق به کتابخانه آستان قدس رضوی در تهران واگذاری حاج حسین ملک (کتابخانه ملک) بشماره ٤٦٥١ در ٤٨ صفحه با خط شکسته نستعلیق که در صفر سال ۱۰۹۹ کتابت شده و پس از نسخه مش۱ نزدیکترین نسخه‌ها به زمان مؤلف است این نسخه بمناسبت کتابخانه ملک با رمز «لک» نشان داده شده است.

٤ـ نسخه دیگر متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران واگذاری مشکات بشماره ۲۰۹/۱ در ۹۷ صفحه رقعی کوچک با خط نسخ زیبا و جالب که در ماه شوال سال ۱۱۷۷ کتابت شده و با رمز «مش۲» است.

٥ـ نسخه متعلق به کتابخانه دانشکده الهیات تهران بشماره ٦٦٣د. در ٥٤ صفحه با خط نسخ عجولانه در ۲۵ جمادی الاوّل سال ۱۲۷٤ که با رمز «دا» مشخص شده است.

٦ـ نسخه متعلق به آستان قدس رضوی بشماره ۷٦۸۳ در ۱۰۷ صفحه با خط نسخ که در بیست و دوم ماه شعبان سال ۱۲٦٤ در اصفهان کتابت شده و رمز آن «آس» می‌باشد.

۷ـ نسخه چاپی با تصحیح و پاورقی آقای آشتیانی استاد دانشگاه مشهد که در سال ۱۳٤۰ بمناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف منتشر شده است و آن را با رمز «چ» نشان داده‌ایم.

بر اساس مصوبه آئین‌نامه ستاد همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین درباره پایه تصحیح و انتخاب اصل، که اولویت و تقدم نسخ را بترتیب تقدم: ۱ـ نسخه مخطوط بخط مؤلف. ۲ـ نسخه مخطوط اقارب نزدیک مؤلف با رعایت اصول مقابله.

۳ـ نسخه مخطوط مقابله یا تصحیح شده مؤلف یا افراد مطمئن. ٤ـ اقرب نسخ زماناً به زمان مؤلف، قرار داده بود، در این کتاب به نظر رسید که اقرب و اصحّ نسخ همان نسخه دستنویس علامه علم الهدی فیض نوه مؤلف می‌باشد؛ از اینرو این نسخه اصل قرار گرفت و اختلاف نسخ دیگر در پاورقی آمد.

چون در نسخه اصل نیز گاهی اغلاطی بنظر می‌رسید، حسب مورد، اصحّ و انسب کلمات از نسخ دیگر بجای آن گذاشته شد؛ و در صورتی که کلمه‌ای مناسب در دیگر نسخ یافت نمی‌شد، کلمه صواب پیشنهادی در میان دو قلّاب [ ] آمد تا از اصل و نسخ ممتاز باشد.

همانگونه که گذشت برای نسخ رموزی نهاده شده و در موارد دیگر نیز نیاز به رموزی بوده که برابر با مصوبه و آئین نامه هماهنگ آن ستاد همایش عمل شده بدین گونه: **ف** نسخه فیض، **مش** نسخه مشکات، **لک** نسخه ملک، **دا** نسخه دانشگاه (الهیات)، **آس** نسخه آستان قدس رضوی، **چ** نسخه چاپی، **ط** برای طبع شده (چاپ شده در)، **ظ** بجای ظاهراً، خط مورّب (ممیز) / برای جدا کردن، ر.ک برای: رجوع کنید. در پاورقیها علامت منها (-) بعد از رمز نسخه و قبل از نسخه بدل، بمعنای نبودن کلمه اصل در آن نسخه می‌باشد؛ و همچنین علامت بعلاوه (+) در همانجا نشانه افزون داشتن آن نسخه بر اصل است. علائم سجاوندی همان است که معمول است.

رسم الخط کتاب برابر رسم الخط مصوب ستاد می‌باشد، که برای عربی و فارسی جداگانه اعلام شده و در دسترس مصححین قرار گرفته بود.

در جائی که آیات قرآنی غلط استنساخ شده بود، بدون اشاره در پاورقی، صحیح آن در جای آن آمده است. و در تمام موارد کلمه «تعالی» پس از کلمه فخیمه «الله» آورده شده. پس از ذکر نام پیامبر اکرم در برخی نسخ «صلی الله علیه و آله» آمده بود بدون

کلمه «وسلّم» و گاهی به علامت «ص» بجای آن قناعت گردیده بود، که در هیچیک از موارد این اختلاف در پاورقی نیامده است.

در پاره‌ای موارد آیات قرآنی از طرف مؤلف بصورت دیگری آورده شده که یا «اقتباس» باصطلاح ادبی است، و یا اینکه نظر مؤلف ذکر صحیح آیه بوده و بدلیل تکیه بر حفظ یا تسلط فراوان خود، تسامح شده و مثلاً آیهٔ ﴿لیهلك من هلك عن بینه و یحیی من حیّ...﴾ (انفال / ٤٢) بصورت «لیحیی ... و یهلك» (مقدم و مؤخر) آمده که در هر حال صحیح آن بدون ذکر در پاورقی آورده شده است.

در موضوع تأنیث و تذکیر کلمات و اوصاف که در کتب ملاصدرا و برخی از علمای ایرانی بتسامح برگزار شده چون مؤثر در مقابله و معنا نبود بتسامح برگزار گردیده است.

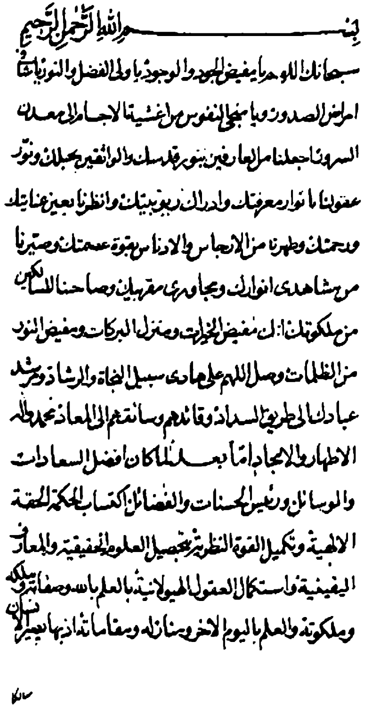
بقیه روش همان روش معمول است. امید است این خدمت کوچک عندالله مأجور و نزد صاحبنظران مقبول باشد.

و الحمدلله علی عونه و فضله و رحمته

سیدمحمد خامنه‌ای

زمستان ١٣٧٦

تصاویر نسخه‌ها


بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا مفيض الجود والوجود يا ولي الفضل والنور يا شافي

امراض الصدور ويا منجي النفوس من غشيتنا الاجسام الى معدن

السرور اجعلنا من العارفين بنور قدسك والواثقين بحبلك ونور

عقولنا بانوار معرفتك وادراك ربوبيتك وانظرنا بعين عنايتك

ورحمتك وطهرنا من الارجاس والادناس بقوة عصمتك وصيرنا

من مشاهدي انوارك ومجاوري مقربيك وصاحبنا السالكين

من ملكوتك انك مفيض الخيرات ومنزل البركات ومفيض النور

من الظلمات وصل اللهم على هادي سبيل النجاة والرشاد ومرشد

عبادك الى طريق السداد وقائدهم وسائقهم الى المعاد محمد وآله

الاطهار والامجاد اما بعد فلما كان افضل السعادات

والوسائل ونفيس الحسنات والفضائل اكتساب الحكمة الحقة

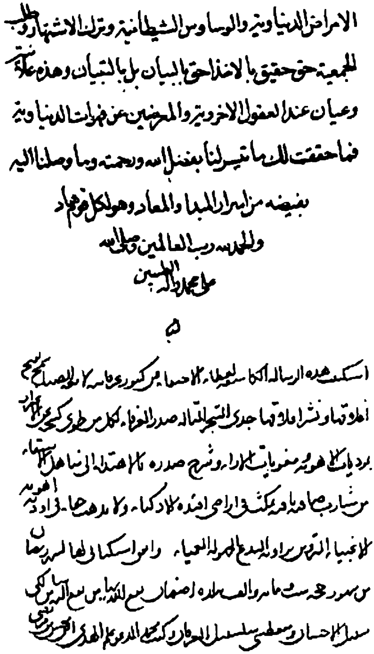
الالهية وتكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية والمعارف

اليقينية واستكمال العقول الهيولانية بالعلم بالله وصفاته وملائكته

وملكوته والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته اذ بها يصير الانسان

سالكا

صفحهٔ اول نسخهٔ «اصل»



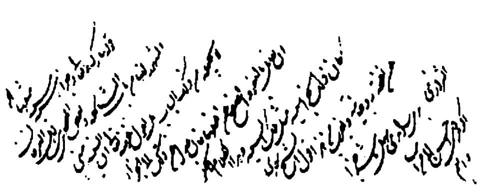
صفحهٔ آخر نسخهٔ «اصل»

بسم الله الرحمن الرحیم

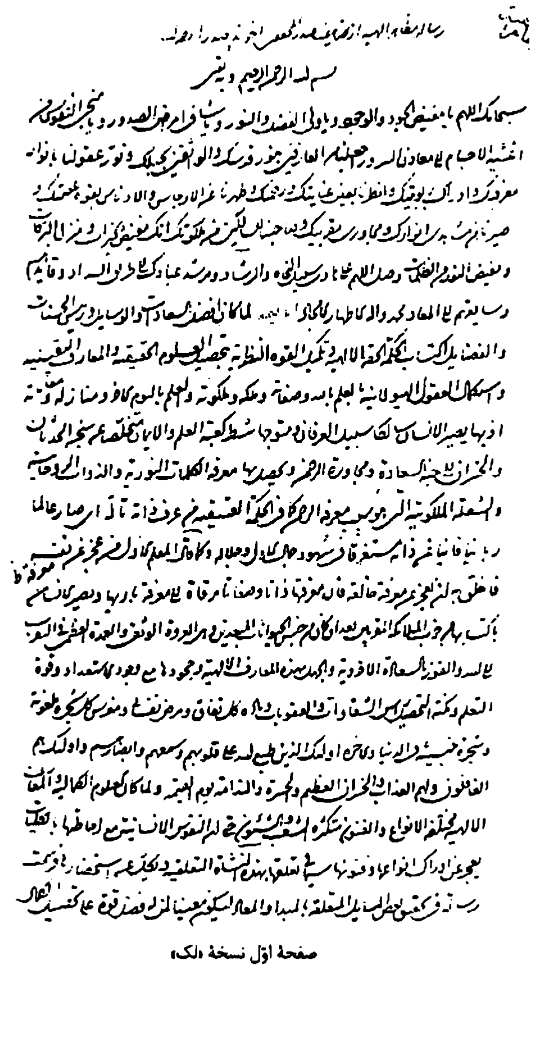
سبحانك اللهم یا مفیض الجود والوجود یا ولی الفضل والنور یا شافی
امراض الصدور ویا منجی النفوس من غشیة الاجسام الی معدن السرور اجعلنا
من العارفین بنور قدسك والواثقین بحبلك ونوّر عقولنا بانوار معرفتك
وادراك ربوبیتك وانظر الینا بعین عنایتك ورحمتك وطهرنا عن الارجاس
والادناس بقوة عصمتك وصیّرنا من مشاهدی انوارك ومجاوری مقربیك
وصاحبنا للساكنین من ملكوتك انك مفیض الخیرات ومنزل البركات
ومفیض النور من الظلمات وصل اللهم علی هادی سبیل النجاة والرشاد
ومرشد عبادك الی طریق السداد وقائدهم وسائقهم الی المعاد محمد وآله الاطهار
الامجاد اما بعد لما كان افضل السعادات والوسائل ورئیس الحسنات
والفضائل اكتساب الحكمة الحقة الالهیة وتكمیل القوة النظریة بتحصیل العلوم
الحقیقیة والمعارف الیقینیة واستكمال العقول الهیولانیة بالعلم بالله و
صفاته وملكه وملكوته والعلم بالیوم الآخر ومنازله ومقاماته اذ بها یصیر
الانسان سالكا سبیل العرفان ومتوجها شطر كعبة العلم والایمان متخلصا
عن سجن الحدثان والخذلان الی جنة السعادة ومجاورة الرحمن ویحصل بها
معرفة الكلمات النوریة والذوات الروحانیة والمثل الملكوتیة التی هو سبب
معرفة الرحمن كما فی الحكمة العتیقیة من عرف ذاته تأله ای صار عالما ربانیا فانیا

صفحهٔ اوّل نسخهٔ «مش ۱»

حق حقيق بالاخذ احق بالبيان بل بالتبيان وهذه علانية وعيان عند العقول
الاخروية والمعرضين عن زهرات الدنيوية فاحققت لك ما تيسر لنا بفضل الله
ورحمته وما وصلنا اليه بفيضه من اسرار المبدا والمعاد وهو لكل قوم هاد
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
تم في غرة شهر رجب سنة اربع وستون والف ١٠٦٤



صفحة آخر نسخة «مش ١»



رساله معرفة الالهيه از تصانيف صدر المحققين آخوند صدرا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

سبحانك اللهم يا مفيض الجود والوجود ويا ولي الفضل والنور ويا فاتح قلوب الصدور ويا منجي النفوس من
الغشية الاجسام الى معادن النور وجاعل ابصار العارفين بنور [illegible] ونور عقولنا بانوار
معرفتك [illegible] طهرنا عن الارجاس والادناس بعفوك ورحمتك
[illegible] انك مفيض الخيرات ومنزل البركات
ومفيض النور والظلمات وصل اللهم على [illegible] والرشاد ومرشد عبادك الى طريق السداد وقائدهم
وسائقهم الى المعاد محمد وآله الاطهار [illegible] لما كان افضل السعادات والوسائل ورأس الحسنات
والفضائل [illegible] الحكمة الالهية وتكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية
واستكمال العقول الهيولانية بالعلم بالله وصفاته وملكه وملكوته والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته
اذ بها يصير الانسان سالكا سبيل العرفان متوجها شطر كعبة العلم والايمان متخلصا عن سجن الحدثان
والخذلان الى جنة السعادة ومجاورة الرحمن [illegible] معرفة الكلمات النورية والذوات الروحانية
والسعة الملكوتية [illegible] والحكمة العتيقية من عرف ذاته [illegible] صار عالما
ربانيا فانيا عن ذاته مستغرقا في شهود جمال الله وجلاله [illegible] معرفته
[illegible] فان معرفتها ذاتا وصفا مرقاة الى معرفة بارئها [illegible]
[illegible] العروة الوثقى والعدة العظمى للتقرب
الى الله والفوز بالسعادة الاخروية والجهل بهذه المعارف الالهية وجحودها مع وجود الاستعداد وقوة
التعلم وامكان التحصيل [illegible] العقوبات [illegible] نفاق ومرض نفساني ومغرس كل شجرة ملعونة
وشجرة خبيثة في الدنيا والآخرة اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم
الغافلون ولهم العذاب [illegible] الخسران العظيم والحسرة والندامة يوم القيمة ولما كان العلوم الكمالية والمعارف
الالهية مختلفة الانواع والفنون متكثرة الشعب والشئون [illegible] النفوس الانسانية [illegible]
[illegible]
[illegible] المتعلقة بالمبدأ والمعاد [illegible]

صفحهٔ اوّل نسخهٔ «لک»

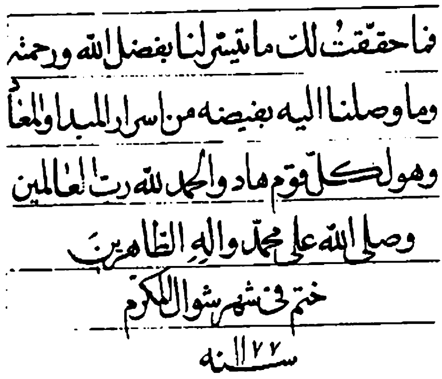

... [illegible] ... النبوة
[illegible] ... المتخيلة ...
[illegible] ... اعلم ايها
[illegible] ... والغائب ... الفردوس ...
[illegible] ...
[illegible] ... البهيمية ... الملكوت
[illegible] ... وظلمات ...
[illegible] ... الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى
في الحيوة الدنيا وفي الآخرة واعلم ... لله ... وجود
[illegible] ... المنازل وقطع المراحل ... يسلك
الى المطلوب الحقيقي والمقصود ... الغايات واعلم ان ما سردنا عليك بعض ... الحكمة الحقة
الالهية التي ... ضبط ... الامراض ...
[illegible] ... علانية ...
عند العقول ... فاحققت لك ... نفسك ...
وما وصلنا اليه ... من اسرار المبدأ والمعاد ... والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله
تمت ... على يد ... المحتاج الى رحمة ...
في شهر الصفر ...
١٠٩٩

صفحهٔ آخر نسخهٔ «لک»

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا مفيض الجود والوجود يا
ولي الفضل والنور يا شافي امراض الصدور
يا منجي النفوس من غشية الأجسام الى عدن
السرور واجعلنا من العارفين بنور قدسك
والواثقين بحبلك ونوّر عقولنا بانوار معرفتك
وادراك ربوبيتك وانظرنا بعين عنايتك
ورحمتك وطهّرنا عن الأرجاس والأدناس بقوّة
عصمتك وصيّرنا من مشاهدي انوارك و

صفحهٔ اوّل نسخهٔ «مش۲»



فما حققت لك ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته
وما وصلنا اليه بفيضه من اسرار المبدأ والمعاد
وهو لكل قوم هاد والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
ختم في شهر شوال المكرم
سنه ١١٢٢

صفحة آخر نسخة «مش ٢»

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

سبحانك اللهم يا مفيض الجود و الوجود و يا ولي الفضل و الشهود و يا شافي امراض
التقدير و يا منجي النفوس من ظلمة الاجسام الى معدن النور اجعلنا من
العارفين بنور قدسك و الواثقين بحبلك و نور عقولنا بانوار معرفتك و
ادراك ربوبيتك و انظرنا بعين عنايتك و رحمتك و طهرنا من الرجاسات و
بنور عصمتك و عجزنا من مشاهدة انوارك و مجاري معرفتك و مصابيح [illegible]
من ملكوتك انك مفيض الخيرات و منزل البركات و منقذ النفوس من الظلمات
وصل اللهم على هادي سبيل النجاة و الرشاد و مرشد عبادك الى طريق السداد
و تابعيهم و سابقهم الى المعاد محمد و آله الاطهار و صحبه الامجاد اما بعد فلما كان
افضل السعادات و الوسائل و [illegible] الحسنات و الفضائل للنفس [illegible]
و تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية و المعارف اليقينية [illegible]
العقول الهيولانية بالعلم بالله و صفاته و ملائكته و ملكوته و العلم باليوم
الآخر و منازله و مقاماته اذ بها يصير الانسان سالكا سبيل العرفان و متوجها
شطر كعبة العلم و الايمان متخلصا عن تيه الحدثان و الخسران الى جنة السعادة
و مجاورة الرحمن و يحصل بها معرفة الكمالات النورية و اللذات الروحانية و النعيم
الملكوتية التي هو سبب معرفة الرحمن كما في الحكمة العتيقة من عرف ذاته فالرأي
صار عارفا بباريها فانها مع ذاته مستغرقا في شهود جمال الاول و جلاله كما
قال المعلم الاول من عجز عن معرفة نفسه فخليق به ان يعجز عن معرفة خالقه فمعرفتها
ذاتا و صفاتا مرقاة الى معرفة باريها و بصيرة للانسان بالانتساب من حزب الملائكة
المقربين بعد ان كان من جنس الحيوانات البعيدين و هي العروة الوثقى و
العمدة العظمى في التقرب الى الله و الفوز بالسعادة الاخروية و الحصول بعد
المعارف الالهية و حصولها مع وجود الاستعداد و قوة التعلم و مكنة التحصيل [illegible]

صفحهٔ اول نسخهٔ «د»

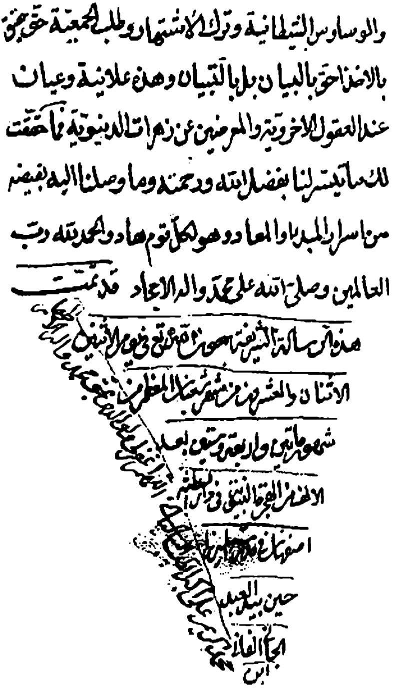
لأجل أن تشتغل الحواس ويطلع على عالم الغيب فيظهر لها منه بعض الأمور كالبرق الخاطف
وهذا ضرب من النبوة ثم إن ضعفت المتخيلة بقي المحفوظ ما انكشف له من الغيب بعينه
كان وحياً صريحاً وإن نوبت المتخيلة واشتغلت بطبعها بالمحاكاة فيكون هذا الوحي مفتقراً
إلى التأويل كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير وصية اعلم أيها السالك إلى الله تعالى المستعد والراغب إلى
نيل ملكوت ربه الأعلى والطالب للتبوؤ في روضة الفردوس الأعلى أن زمن المعونة ليس لها حاصل إلا
أن لكل درجة بقدر نفسه ونحو عرضه ولا يمكن الخوض والغوص لكل من كان يباشر الأعمال
السبعية والبهيمية ومن أوائل المكايد الشيطانية الذين بينهم وصحبة [الغيبات] الفاسقة والملكة
المعطلة ولذلك ترى طائفة منهم فيقولوا شاكين حيارى تائهين في تيه الجهالة وظلمات
الحيرة وقد خبطت أعمالهم وانتكست رؤوسهم فما لهم من معرفة الله من نصيب والذين
آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة واعلم يا أخي أن نفسك سالك
إلى الله تعبر أولاً منزلة من منازل تجوزها وبتلاحق بك مناصب التجرد والاستعداد
بالصلاح الذي ينفتح بها أسرار التأويل وتطلع الرجال حتى تصل إلى المطلوب الحقيقي والمقام
اليقيني الذي هو منتهى الغايات واعلم أن ما سردنا عليك من بعض مسائل الحكمة
القوية الإلهية التي لا يأتي الكل درايته ولا يتيسر فهمه إلا لمن كان فطرته سليمة
عن الأمراض الدنيانية والوساوس الشيطانية وترك الاشتهار وطلب الجمعية
حتى حقق بالاختلاف بالبيان بل بالعيان وهذه علامة وبيان على العقول
الأخروية والمعرضين عن زهرات الدنيوية فاحفظ لما تيسر لنا بفضل
ورحمته وما وصلنا إليه بفيض من أسرار المبدأ والمعاد فلكل قوم هاد
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الأمجاد قد تمت هذه الرسالة
الشريفة المسماة بمظاهر الإلهية بعون الله تعالى في يوم
الخميس في عشر من شهر جمادى الأولى
في سنة أربع وسبعين
بعد الألف من الهجرة

صفحة آخر نسخة «دا»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

سبحانك اللهم يا مفيض الجود والوجود ويا واهب الفضل والنور ويا شارح
الصدور ويا منجي النفوس من التعلق بالاجسام الى معدن السرور واجعلنا من
العارفين بنور قدسك والواثقين بحبل لطفك ونوّر عقولنا بانوار معرفتك
وادراك ربوبيتك وانظر الينا بعين عنايتك ورحمتك وطهرنا من الارجاس
والادناس بقوة عصمتك وصيرنا من مشاهدي انوارك ومجاوري مقربيك
ومصاحبي السالكين من ملكوتك انك مفيض الخيرات ومنزل البركات
ومفيض النور من الظلمات وصل اللهم على هادي سبيل النجاة والرشاد ومرشد
عبادك الى طريق السداد وقائدهم وسائقهم الى المعاد محمد وآله الاطهار
والامجاد اما بعد لما كان افضل السعادات والوسائل ورئيس الحسنات
والفضائل اكتساب الحكمة الحقة الالهية وتكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم
الحقيقية والمعارف اليقينية واستكمال العقول الهيولانية بالعلم بالله
وصفاته وملائكته وملكوته والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته اذ بهما
يصير الانسان سالكا سبيل العرفان ومتوجها شطر كعبة العلم والايمان
متخلصا عن سجن الحدثان والخسران الى جنة السعادة ومجاورة الرحمن و

صفحهٔ اول نسخهٔ «آس»


والوساوس الشيطانية وترك الاشتهار وطلب الجمعية حتى يحوز
بالاصلاح بالبيان بل بالتبيان وهذه علانية وعيان
عند العقول الاخروية والمعرضين عن زهرات الدنيوية فاحققت
لك ما تيسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا اليه بفيضه
من اسرار المبدا والمعاد وهو لكل قوم هاد والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على محمد وآله الامجاد قد تمت
هذه الرسالة الشريفة [illegible] في يوم الاثنين
الاثنان والعشرين من شهر شعبان المعظم [illegible]
شهور مائتين واربعة وستين بعد
الالف من الهجرة النبوية [illegible]
اصفهان [illegible]
حين [illegible] العبد
الجاني الفاني [illegible]
ابن [illegible]

صفحة أخر نسخة «آس»

المظاهر الإلهيّة

في أسرار العلوم الكماليّة

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

سُبحانك اللّهمّ يا مُفيض الجود والوجود،[٢] يا وليّ الفضل والنور،[٣] ياشافي أمراض الصدور،[٤] يا مُنجي النُفوس من أغشية الأجسام إلى معدنِ[٥] السرور! اجعلنا من العارفين بنور قدسك والواثقين بحبلك، ونَوّر عقولنا بأنوار معرفتك وإدراك ربوبيّتك، وانظرنا بعين عنايتك ورحمتك، وطَهِّرنا عن[٦] الأرجاس والأدناس بقوّة عصمتك، وصيِّرنا من مُشاهدي أنوارك ومُجاوري[٧] مُقرّبيك، وصاحِبنا للساكنين[٨] من ملكوتك؛ إنّك مُفيض الخيرات ومُنزل البركات ومُفيض[٩] النور من الظلمات.

وصلّ اللّهم على هادي سبيل النجاة والرشاد، ومرشد

---

١) دا : + وبه نستعين / آس، لك : + وبه ثقتي.

٢ و ٣) آس، لك، دا، چ: + و.

٤) چ: + و.

٥) لك: معادن.

٦) اصل: من.

٧) دا: مجاوي.

٨) اصل : للسالكين.

٩) فيض در اينجا به معناى بيرون كشيدن و پرتاب (اخراج و رمى) است و در پيش از آن به معناى پراكندن و پاشيدن.

عبادك إلى طريق السداد، وقائدهم وسائقهم إلى المعاد، محمّد وآله الأطهار و[١] الأمجاد.

* * *

أمّا بعد: لمّا كان أفضل السعادات والوسائل ورئيس الحسنات والفضائل اكتساب الحكمة الحقّة الإلهيّة، وتكميل القوّة النظريّة بتحصيل العلوم الحقيقيّة والمعارف اليقينية، واستكمال العقول الهيولانية بالعلم بالله وصفاته ومُلكه وملكوته، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته؛ إذ بها[٢] يصير الإنسان سالكاً سبيل العرفان ومُتوجّهاً شطر كعبة العلم والإيمان، متخلّصاً عن سجن الحُدثان والخسران إلى جنّة السعادة ومُجاورة الرحمان، ويحصل بها معرفة الكلمات[٣] النورية والذوات[٤] الروحانيّة والشُعلة الملكوتيّة، التي هي[٥] سبب معرفة الرحمان، كما في الحكمة العتيقة[٦]: «مَن عَرَفَ ذاته تَألَّهَ» أي صار عالماً[٧] ربّانياً فانياً عن ذاته مستغرقاً في شهود جمال الأوّل وجلاله، وكما قال المعلّم الأوّل:

---

١) لك، مش ٢، ج: ـ و

٢) مش ٢: به.

٣) دا: الكمال.

٤) مش ٢: النزّات.

٥) لك، مش، آس، دا، ج: هو.

٦) اصل: العتيقيّة. در آثار شيخ اشراق و صدرالمتألهين به شكل «العتيقة» آمده است. سهروردى در مطارحات مى‌گويد: «وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمّى بحكمة الاشراق، أحيينا فيه الحكمة العتيقة، التي مازالت أئمة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون عنها حكمتهم وهي الخميرة الأزلية». و در اسفار (ج ٨، ص ٣٠٧) اين گونه آمده است: «فقد قال معلم الحكمة العتيقة فلوطين (در اصل: أرسطاطاليس) في كتابه المعروف بـ اثولوجيا...»؛ و در مبدأ و معاد (٢٥٢،ط: آشتيانى): «ونقل أيضاً في الحكمة العتيقة أنّ النبي خادم للقضاء والأمر الإلهي.....».

٧) آس: عارفاً (نسخه بدل: عالماً).

«مَن عجز عن معرفة[١] نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه»؛ فإنّ معرفتها ذاتاً وصفة[٢] مِرقاة إلى معرفة بارئها ويصير الإنسان باكتسابها من حزب الملائكة المقرّبين، بعد أن كان من جنس الحيوانات المُبعَّدين، وهي العروة الوثقى والعُمدة العظمى في التقرّب إلى الله والفوز بالسعادة الأُخروية. والجهل بهذه المعارف الإلهيّة وجحودها ـ مع وجود الاستعداد وقوّة التعلّم ومُكنة التحصيل ـ رأس الشقاوات والعقوبات ومادّة كلّ نفاق ومرض نفساني ومَغرَس كلّ شجرة ملعونة و«شجرة خبيثة» في الدنيا والآخرة: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[٣]، ولهم العذاب والخسران العظيم[٤] والحسرة والندامة يوم القيامة.

ولمّا كان العلوم الكماليّة والمعارف الإلهيّة مختلفة الأنواع والفنون، متكثّرة الشُعَب[٥] والشُجون[٦]، حتّى إنّ النّفوس الإنسانيّة ـ مع إحاطتها بالكليّات ـ تعجز[٧] عن إدراك[٨] أنواعها وفنونها، سيّما في تعلّقها[٩] بهذه النشأة التعلّقية[١٠]، وتكلّ[١١] عن استحضارها.

فرسمت رسالة في تحقيق بعض المسائل المُتعلّقة بالمبدأ والمعاد، ليكون مُعيناً لمن له فضل قوّة على تحصيل الكمال وعلى من له زيادة دُربة في

---

١) دا، مش ١، آس، ج: ـ معرفة / لك: ظ (استظهار) معرفة.

٢) لك، دا، مش ١ و٢، آس، ج: صفاتاً.

٣) سورة نحل، آية ١٠٨.

٤) ﴿أولئك الذين لهم سوء العذاب وهم في الآخرة هم الأخسرون﴾ (سورة هود، آية ٢٢).

٥) دا: الشعوب.

٦) لك: الشؤون.

٧) لك، مش ١، ج: يعجز / دا: معجز.

٨) اصل: ـ إدراك.

٩) اصل: ـ في تعلقها بـ.

١٠) مش ٢، دا: التعليقيّة.

١١) دا، مش ١، مش ٢، لك، ج: يكلّ.

تحصيل الحال، دون المقال. وسمّيتها بـ المَظاهِر الإلهيّة في أسرار العلوم الكماليّة. وجاءت ـ بحمدالله ـ مُرتَّبة[١] على مقدّمة وفنّين وخاتمة. وأسأل الله التوفيق في رفع حُجُب الغواية، والتَسنُّن بسُنَن الهداية، فإنّه المفيض في البداية والنهاية.

***

١) آس، مش ١، دا، لك، ع: مرتّباً.

المقدمة

اعلموا رفقائي المجاهدين وإخواني المؤمنين، أنّ الحكمة الّتي هي معرفة ذات الحقّ الأوّل ومرتبة وجوده، ومعرفة صفاته وأفعاله وأنّها كيف صدر منه الموجودات في البدء والعَود، ومعرفة النفس وقُوّتَيها[1] ومراتبها، ومعرفة العقل الهيولاني -الّتي هي مجمع البحرين ومُلتقى الإقليمين- وكيفيّة حال السعادة والشقاوة، ومعرفة النفس، الموصلة إلى الصعود من حضيض السافلين إلى ذروة العالين[2]، التي هي مِرقاة لمعاينة الجمال الأحدي والفوز بالشهود السرمدي؛ ليس[3] المراد منها الحكمة المشهورة عند المتعلّقين بالمُتفلسفين[4] [بالفلسفة] المجازيّة، المُتشبّثين بأذيال الأبحاث المقالية؛ بل المراد من الحكمة، الحكمة[5] التي تستعدّ[6] النفس بها للارتقاء إلى الملأ الأعلى والغاية القُصوى، وهي عناية ربّانية وموهبة إلهيّة لا يؤتى بها إلّا من قِبَله -تعالى- كما

---

١) دا، آس، ع: قواه / مش ٢: قوته. دو قوّة نفس اشاره به قوة نظرى و عملى آن است.

٢) آس، مش ١، دا، ع: العالمين.

٣) خبر «أنّ الحكمة...».

٤) آس (نسخه بدل): بالفلسفة.

٥) دا: - الحكمة.

٦) مش ١ و ٢، ع: يستعد.

قال: ﴿يُؤتِي الحِكمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤتَ الحِكمَةَ فَقَد أُوتِيَ خَيْراً كَثيراً﴾[١].

وهي الحكمة المُعبَّرة عنها تارة بـ«القرآن»، وتارة بـ«النور» (عند[٢] العرفاء)، و[٣] بـ«العقل البسيط» (عند الحكماء)[٤]، وهي من «فضل الله» وكمال ذاته ورشحات وجوده.

آتاها الله لمن اختاره واصطفاه من خواصّ عباده ومحبوبيه؛ لا ينالها أحد من الخلق[٥] إلّا بعد تجرّده عن الدنيا وعن نفسه بالتقوى والوَرَع والزهد الحقيقي والانخراط في سلك المقرّبين من[٦] ملائكته وعباده الصالحين، حتّى يُعلّمه الله من لدنه علماً[٧] ويؤتيه الحكمة وخيراً، ويُحييه حياة طيّبة وجعل له نوراً يمشي به في ظلمات الدنيا: ﴿أوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النّاسِ﴾.[٨]

واعلموا أنّ المباحث الإلهيّة والمعارف الربّانيّة في غاية الغموض، دقيقة المسلك، لا يقف على حقيقتها إلّا واحد بعد واحد، ولا يهتدي إلى كنهها إلّا وارد بعد وارد؛ فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهيّة والتعمّق في الحقائق الربانيّة، فعليه الارتياض بالرياضات العلميّة والعمليّة واكتساب السعادات الأبديّة، حتّى يتيسّر[٩] له شروق[١٠] نور الحق وتحصيل ملكة خلع[١١] الأبدان[١٢]

---

١) سورة بقره، آية ٢٦٩: ﴿...وما يذّكّر إلّا أولوا الألباب﴾.

٢) لك، ج: وعند.

٣) مش ١، لك: ـ و.

٤) مش ٢، لك، مش ١، ج: ـ عند الحكماء.

٥) دا: يخلق.

٦) آس، ج، لك، مش ١: عن.

٧) ﴿وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً﴾ (سورة كهف، آية ٦٥).

٨) : سورة انعام، آية ١٢٢.

٩) آس، مش ١، دا: تيسّر.

١٠) لك: شرف.

١١) دا: ضلع.

١٢) اصل: الأنداد. «الحكيم المتألّه هو الذي يصير بدنه كالقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى» (سهروردى، المطارحات، ص ٥٠٣، ط: كوربن).

والارتقاء إلى ملكوت السماء.

ولذلك قال المُعلّم الأوّل، أرسطاطاليس[١] الفيلسوف[٢]: «مَن[٣] أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»؛ لأنّ العلوم الإلهيّة مماثلة للعقول القدسيّة، فإدراكها يحتاج[٤] إلى تجرّد تام ولطف شديد؛ وهو «الفطرة الثانية»[٥]، إذ أذهان الخلق في أوّل[٦] الفطرة جاسية[٧] كثيفة.

أخرجنا الله وإيّاكم من ظلمة غَسَق الطبيعة، وأدخلنا بشروق نور الحقيقة، وأرانا وجوده بهداه؛ فإنّه ربّ كلّ شيءٍ ومولاه ومبدأ كلّ وجود[٨] ومنتهاه.

***

---

١) لك. أرسطوطاليس / در اصل: أرسطاليس. و معروف در كتب فلاسفه همان أرسطاطاليس يا ارسطو است.

٢) مش ٢: الفيلوف.

٣) دا: وعن.

٤) اصل: محتاج.

٥) فطرت ثانيه در اصطلاح مشرقيين يا حكمت ايران باستاني به خروج ارادى از زىّ ماده گفته مى‌شد و بعدها به فلوطين رسيده است.

٦) لك: ـ أول.

٧) آس، دا، لك: جاسية. اصل ونسخ ديگر: جاثية. (لسان العرب: جُثوة كلّ انسان: جسده، والجثوة البدن / وجاسية: صلبة ـ قليلة اللحم)

٨) لك: شيء.

الفنّ الأوّل[1]

في الإشارة إلى معرفة[2] المبدأ الأقصى والغاية القصوى وكيفيّة أفعاله المترتّبة

(وفيه مظاهر)

---

١) آس (هامش): جميع ما في الفنّ الأوّل إشارة إلى زبدة في مباحث المبدأ. فتأمّل! (منه.)

٢) مش ٢ : - معرفة.

المظهر الأوّل

في الإشارة إلى عُمدة مقاصد الكتاب الإلهي، التي هي الحكمة الحقّة والغاية المطلوبة

اعلم، أنّ المقصد الأقصى واللُباب الأصفى[1] من نزول الكتاب الإلهي، دعوة العباد إلى الملِك الأعلى -ربّ الآخرة والأولى-؛ والغاية المطلوبة فيه تعليم ارتقاء العبد من حضيض النّقص والخسران إلى أوج الكمال والعرفان، وبيان كيفيّة السفر إليه -تعالى-.

ففُصوله وأبوابه وسُوَره وآياته منحصرة في ستّة مقاصد: ثلاثة منها كالدعائم والأصول والأعمدة المهمّة؛ وثلاثة منها كاللواحق والمُتمّات[2].

أمّا الأصول الثلاثة المهمّة:

---

١) آس (نسخه بدل): الأصفي.

٢) اصل: المهمّات / ع. لك: المتمّمات (نسخه بدل: المتمّات).

فالأوّل منها معرفة «الحق الأوّل» وصفاته وآثاره.

والثاني معرفة «الصراط المستقيم» ودرجات الصعود إلى الله وكيفيّة السلوك إليه.

والثالث معرفة «المعاد» والمَرجع إليه وأحوال الواصلين إليه وإلى دار رحمته وكرامته؛ وهو[١] علم المعاد والإيمان باليوم الآخر.

وأمّا الثلاثة اللاّحقة:

فأحدها معرفة المبعوثين من عند الله لدعوة الخلق ونجاة النفوس؛ و هم قُوّاد سفر الآخرة ورؤساء القوافل.

وثانيها حكاية أقوال الجاحدين[٢] و كشف فضائحهم و تسفيه[٣] عقولهم في ضلالتهم؛ والمقصود فيه التحذير عن طريق الباطل.

وثالثها تعليم عمارة المنازل والمراحل إلى الله والعبوديّة وكيفيّة أخذ الزاد والراحلة لسفر الآخرة والاستعداد برياضة المَركّب وعلف الدابة. والمقصود منه كيفيّة معاملة الإنسان مع أعيان[٤] هذه الدنيا، الّتي بعضها داخلة فيه، كالنفس وقواها الشهويّة والغضبيّة؛ وهذا العلم يسمّى «تهذيب الأخلاق». وبعضها خارجة: إمّا مجتمعة في منزل واحد، كالأهل والخدم والوالد والولد، ويسمّى «تدبير المنزل»؛ أو في مدينة واحدة، ويسمّى «علم السياسة» و«أحكام الشريعة» كالديات والقصاص والحكومات.

فهذه ستّة[٥] أقسام من مقاصد [الكتاب][٦] الإلهي. ونحن نورد في هذه

---

١) لك: هي. ٢) آس: الجاهدين.

٣) اصل: تشقية / دا، مش ١، ج، لك، آس، مش ٢: تسفيه: (= تذره).

٤) مش ٢: ـ أعيان. ٥) دا: ثلاثة.

٦) اصل: كتاب / همچنين در بقيه نسخه‌ها بجز نسخهٔ چاپى.

الرسالة من مسائل[1] الحكمة الإلهية ما هو مطابق للأقسام الثلاثة المهمّة، التي هي بالحقيقة أركان الإيمان وأصول[2] العرفان. هدانا الله وإيّاكم طريق البرهان وسبيل الإيقان.

تبصرة اعلم أنّ معرفة الربّ على ثلاث مراتب: معرفة الذات الإلهيّة، ومعرفة الصفات الربّانية، ومعرفة الأفعال الصمدانيّة.

أمّا معرفة الذات، فهي أضيقها مجالاً وأرفعها منالاً، وأبعدها عن الفكر والذكر؛ إذ حقيقة الواجب ـ جلّ مجده ـ هُويّة بسيطة وغير متناهية الشدّة في النوريّة والوجود، وحقيقته عين التشخّص والتعيّن، لا مفهوم له ولا مثل[3] ولا مشابه[4] ولا ضدّ، ولا حدّ له ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كلّ شيء؛ ولا أعرَف[5] من ذاته ولا شاهد عليه، بل هو الشاهد على الكلّ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[6]، وهو القائم على كلّ نفس بما كسبت[7]، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[8]، ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾[9].

وتحترق[10] النفس في إدراك أُشعّة نور وجهه، فكيف في نور وجهه؟! فلايمكن الوصول إلى معرفة ذاته إلّا باندكاك[11] جبل[12] إنّية السالك[13] حتى شهد

---

۱) دا، مش۲، لك، آس، ج: المسائل.

۲) دا: الأصول.

۳) لك: +له.

٤) مش ۱ و۲: مثابة / دا: متشابه.

٥) مش ۲: لا شيء.

٦) سورة فصلت، آية ٥٣.

۷) اقتباس از آية: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ﴾ (سورة رعد، آية ٣٣).

۸) سورة انعام، آيات ۱۸ و ٦۱.

۹) سورة طه، آية ۱۱۱.

۱۰) اصل: محترق /دا، ج، لك، آس، مش ۲: يحترق.

۱۱) لك: باندماك / مش ۲: بانزكاك.

۱۲) مش ۲: حبل.

۱۳) دا، آس، مش ۱ و۲: للسالك.

ذاته ـ تعالى ـ على ذاته[١] كما قال بعض العارفين: «عَرَفتُ ربّي بربّي ولولا ربّي ما عرفتُ ربّي».[٢]

وليس للعقل سبيل[٣] إلى إدراك ذاته، ولهذا ورد النهي عن التفكّر في ذات الله ـ تعالى ـ، لقوله ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ: «تَفَكَّرُوا في آلاءِ[٤] اللهِ، وَلا تَفَكَّروا في ذاتِهِ»[٥]، ولقول أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «مَنْ تَفَكَّر في ذاتِ اللهِ أَلْحَدَ[٦]، وَمَنْ تَفَكَّر في صِفاتِهِ أرشَدَ». ولذا[٧] لا يشتمل[٨] القرآن من معرفة الذات ـ في الأغلب[٩] ـ إلّا على تقديسات محضة وتنزيهات صِرفة، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿لاَ إلهَ إلّا هُوَ﴾[١٠] وكقوله ـ تعالى ـ[١١]: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[١٢] وكقوله

---

١) ج: ـ على ذاته.

٢) اصل، آس، مش ١: وبهذا يدلّ على ما ورد عن حامل الوحي وصاحب الجمع [آس: الحكمة] ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ في دعائهم المأثور: «اللهمّ عرفّني نفسك، فانك إن لم تعرفّني..» (إلى آخره). (منه).

٣) دا: سبيل. ٤) مش ٢: آلائه.

٥) آس (هامش): لأنّ بالتفكّر في ذاته لا يحصل معرفة ذاته ـ التي هي هُويّة بسيطة غير متناهية الشدّة في النوريّة والوجود ـ وإنّما يمكن الوصول إلى معرفة ذاته باندكاك جبل إنيّة السالك؛ وهو طريق غير طريق التفكّر. فافهم! (لمحرّرها ـ عفي عنه.)

٦) آس (هامش): لأنّه ليس في التفكّر في معرفة الذات طريق. فاذن، التفكّر في معرفة الذات تفكّر فيما يمتنع حصوله، والتفكّر في الممتنع الحصول إلحاد وخارج عن المأمور به في الشرع والحكمة. (لمحرّرها ـ عفي عنه.)

٧) مش ١: لذا / ج: ولهذا. ٨) مش ٢: تشتمل.

٩) مش ٢: الأعلى.

١٠) آس (هامش): لأنّ مفاد لفظة «لا» هو تقديس الذات وتنزيهها عن «الماسوى» وليس إلّا، والتقديس ليس هو معرفة الذات بعينها. (لمحررها.) / سورة بقره، آية ٢٥٥؛ سورة قصص، آيات ٧٠، ٨٨؛ ....

١١) اصل: ـ تعالى.

١٢) سورة صافات، آية ١٨٠ / آس (هامش): وفي هذه الآية إشعار أنّ ذاته ـ تعالى ـ مقدّسة منزّهة عمّا يصفها المتفكّرون بالوصف الذي هو من لوازم تفكراتهم. (لمحررها.)

[ـ تعالى ـ]: ﴿بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١] وكقوله [ـ تعالى ـ]: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾[٢].

وأمّا معرفة الصفات، فالمجالُ للفكر[٣] فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع[٤]؛ لأنّها مفهومات عقليّة يقع فيها الاشتراك، إلّا أنّها في الأوّل ـ تعالى ـ مصداقها ذاته بذاته، وفي غيره ليس كذلك. ولهذا[٥] اشتمل القرآن على تفاصيلها في كثير من الآيات كما في قوله ـ تعالى ـ[٦] ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٧] وقوله: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾[٨].

وفي معرفة الصفات ـ أيضاً ـ غموض[٩] شديد؛ لأنّه لا يمكن معرفة بعض الصفات، كالكلام ـ إلّا لأهل البصائر الثاقبة[١٠] ـ وكالسمع والبصر والاستواء على العرش والابتلاء والمماكرة وغير ذلك، مما لا يعرفه إلّا الراسخون في العلم.

---

١) سورة بقره، آية ١١٧ / آس (هامش): وهذه الآية مشعرة بأنّ ذاته ـ تعالى ـ لا تعرف بذاته بل بكونه بديع السماوات والأرض؛ وهو معرفة بالصفات والآلاء، لا معرفة بالذات. (المحرره ـ عفي عنه.)

٢) سورة واقعه، آية ٩٦ / آس (هامش): + وفي هذه الآية أمر بتسبيح اسم الرب لا بتسبيح ذاته؛ لأنّ تسبيح ذاته موقوف على معرفة ذاته ، ومعرفة الذات لا يتحصّل بالتفكّر، بل باندكاك جبل إنّية السالك. وهذه الآية وإن كانت خطاباً على النبي (ص) العارف بذاته ـ تعالى ـ بالاندكاك وشهود ذاته ـ تعالى ـ على ذاته، إلّا أنها من قبيل «أقول لك فاسمعي يا جارة!» وأغلب الناس وجلّ أصحابه (ص) لما وصلوا بمعرفة ذاته ـ تعالى ـ بالاندكاك. هذا ما خطر ببالي؛ وإن كان عندك ما هو خير منه، فاكتبه في هذه الحاشية! (المحرره ـ عفي عنه.)

٣) مش ٢: للسفر / ع: للتفكّر.

٤) اصل، آس، مش ١(هامش): + وعند المحقّقين لا يمكن معرفة كنه الصفات، كما لا يمكن معرفة كنه الذات، بل الصفات مظاهر تعرف (آس : يعرف) بقدر الطاقة البشريّة. (منه.)

٥) ع: لذا.

٦) اصل: ـ تعالى.

٧) سورة حشر، آية ٢٤.

٨) سورة حشر، آية ٢٣.

٩) مش ٢: غوض.

١٠) مش ٢: الشافيه.

وأمّا معرفة الأفعال، فبحر[١] يتّسع أطرافه، ولكلّ أن يخوض فيه ويَسبح في غـمرتها[٢] بـقدر قـوّة سـباحته؛ لكـن لا يـنال[٣] بـالاستقصاء، لأنّـها مـرتبطة[٤] بالصفات، كالصفات بالذات.

وليس في الوجود إلّا ذاتـه وصـفاته وأفـعاله التـي هـي[٥] صُـوَر أسـمائه ومظاهر صفاته.

فما كان مـن صـفاته جـليّاً فـي عـالم الشـهود، فـالقرآن مشـتمل عـليها تصريحاً[٦] وتفصيلاً؛ وما كان خفيّاً، فـالقرآن مشتمل[٧] عليها تلويحاً وإجمالاً.

فالأوّل كذكر السماء والأرض والكواكب والشمس والقمر وغير ذلك؛ ممّا يعرفه الناظرون القائلون: ﴿رَبَّنَا مـا خَـلَقْتَ هٰـذا بـاطِلاً سُـبْحانَكَ فَـقِنا عَـذابَ النّارِ﴾[٨].

والثاني كذكر المـلائكة والرُّوحـانيات والروح والعـقل والنـفس واللـوح والقلم، بل العرش والكرسي ـ عند بعض ـ، والملائكة العَمّالة[٩] المـوكّلة بـعالم الأرضين ـ التي هي أدنى عالم الملكوت ـ، وكَتَبة الأعمال وملائكة جانب الشمال وكرام الكاتبين وأعوان ملك الموت وسَدَنَة النيران والسـاكنين فـي البـراري والجبال، والجنّ والشياطين المسلّطين[١٠] على جنس[١١] الإنس ـ الذين امتنعوا عن السجود لآدم ـ، والملائكة السماويّون ـ التي هي أعلى عالم الملكوت.

---

١) لك: + عميق.
٢) ع: غمراتها.
٣) اصل: + إلّا.
٤) مش ٢، دا، آس، مش ١: مرتبط.
٥) مش ٢، آس، مش ١، لك، ع: هو.
٦) مش ٢: صريحاً.
٧) مش ٢، دا، ع، لك، آس، مش ١: ـ وما كان خفياً فـالقرآن مشتمل.
٨) سورة آل عمران، آية ١٩١.
٩) مش ٢: العمّال.
١٠) دا: المسلّطة.
١١) آس: الجنّ و.

فانّ هذه ـ كلّها ـ خارجة عن عالم الملك والشهادة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾[١].

وأعلى منهم حَمَلَة العرش والكرّوبيّون والملائكة المهيّمون[٢]؛ وهم العاكفون في حظيرة القدس، لا التفات لهم إلى[٣] هذا العالم، بل لا التفات لهم إلى غير الله؛ والذين هم ساكنون في الأرض البيضاء، كما ورد في الحديث عن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ: «إنَّ لِلّه أرضاً بيضاء، مسيرة الشمس فيها[٤] ثلاثون يوماً هي مثل أيّام الدنيا ثلاثين مرّة، مشحونة خلقاً لا يعلمون أنّ الله يُعصى في الأرض ولا يعلمون أنّ الله خلق آدم وإبليس[٥].»

أولئك هم المستغرقون في شهود الحضرة الإلهيّة، وهم من[٦] أهل الفناء في التوحيد. جعلنا الله وإيّاكم في الدارين من أهل التوحيد!

***

١) سورة اعراف، آية ٢٠٦ (سجده واجب).

٢) اصل: المهيمنون/ «هيمان» حيرت برخاسته از عشق است. (رک: محيي‌الدّين ابن عربيّ، فصوص الحكم، فصّ حكمة مُهيميّة في كلمة إبراهيميّة.) وشرح خود متن مؤيد آن است كه «المهيمنون» در اينجا بي معنى است. ملائكة مهيّمون، فرشتگاني هستند كه به سرچشمه‌هاى جمال الهى رسيده‌اند و حيرت در آن مقام نهايت مرتبهٔ وصول به حق است. و ممكن است هُيمان وحيرت آنان را برخاسته از مشاهده تقابل جمال و جلال الهى دانست:

از سبب سازيش مـن شيدائيم — ورز سبب سوزيش سوفسطائيم

٣) در همه نسخ بدين‌گونه آمده است، ولى در نسخهٔ اصل نيست.

٤) لك، مش ١: فلها

٥) اين حديث در مظان آن به دست نيامد.

٦) مش ٢: ـ من.

المظهر الثّاني

في إثبات وجوده -تعالى-

(شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إلٰهَ إلّا هُوَ)[1]

اعلم أنّ السالكين الذين يستدلّون بوجود الآثار على[2] الصفات، ومن الصفات على الذات، لهم طرق[3] كثيرة، أجودها طريقان:

أحدهما معرفة النفس[4] الإنسانية: ﴿وَفِى أَنْفُسِكُمْ أَفَلا

---

١) سورة آل عمران، آية ١٨.

٢) مش ٢: إلى.

٣) لك: طريق.

٤) آس (هامش): قوله: «أحدهما معرفة النفس الإنسانية»، بأن يعرف أن النفس من مبدأ تكوّنها الجسماني إلى منتهى كمالها العقلاني -دائماً- في التّحولات والاستحالات الذّاتية والانقلاب والتبدّلات والحركات الجوهرية؛ فتارة تكون قوّة جسمانية، وطوراً تكون صورة طبيعيّة؛ وأخرى تكون نفساً حساساً على درجاتها، ثم مصوّرة ثم مفكّرة ذاكرة، ثم ناطقة، ثم يحصل له العقل النظري بعد العملي، على درجاته من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل، والعقل الفعال -المعبّر عنه بالروح الأمري في قوله -تعالى-: ﴿قل الروح من أمر ربي﴾.

⇐

تُبْصِرُونَ﴾[١]. هذا أجود الطرق، بعد طريق الصدّيقين.

وثانيهما النظر في الآفاق والأنفس؛ كما أشار إليه بقوله ـ تعالى ـ:[٢] ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[٣]. وفي القرآن آيات كثيرة في هذا المنهج، ولهذا مدح الله[٤] الناظرين في خلق السماوات والأرض وأثنى على المتفكّرين في آثار صنعه وَجوده[٥].

ولإثبات هذا المطلب منهج آخر، وهو الاستدلال على ذاته بذاته[٦]؛ وذلك

⇐ ولاشك أنّ المخرج لها من القوة إلى الفعل ومن حدّ النقص إلى درجة الكمال، لابدّ وأن يكون موجوداً مفارق الذات عما بالقوة، مبرأ الحقيقة عن النقايص، دفعاً للتسلسل المستحيل.

وذلك الموجود إما واجب الوجود وإمّا ملك من الملائكة العقليّة، الذين ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾. وإثبات وجود المفارق العقلي لا ينفك ولا يتصوّر إلّا بإثبات الواجب ـ تعالى.

وأمّا كون هذه الطريقة أجود الطرق بعد طريق الصديقين، فالمجال لا يسع بيانه تفصيلاً؛ والإشارة إليه إجمالاً أنه: كما أن في طريقة الصدّيقين يحصل معرفته ـ تعالى ـ ذاتاً وصفة وفعلاً ـ كذلك ـ في هذه الطريقة، كما ورد عنه ـ عليه السلام ـ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». فتعرّف! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله العالي ـ نقلت من خطّه.)

●●●

١) سورة ذاريات، آية ٢١.

٢ ـ اصل: ـ تعالى.

٣) سوره فصّلت، آيه ٥٣.

٤) در اصل و نسخ ديگر بجز مش ٢: + على.

٥) دا، مش ٢، آس: وَ وجوده.

٦) آس (هامش): وطريق هذا الاستدلال ـ على الاجمال ـ هو أن يقال: بعد ما ثبت عينيّة الوجود وكونه ذا حقيقة عينيّة، أنّ الوجود ـ الذي ثبت بالبرهان تحقّقه في الاعيان ـ إمّا حقيقة الوجود أو غير حقيقة الوجود؛ ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه غير الوجود، من عدم وقصور ونقص أو مهيّة. ولا شك أن الوجود الذي لا يشوبه غير الوجود يكون صرف الوجود وتمام الوجود وتمامه للوجود؛ وما هو كذلك، يكون واجب الوجود بالضرورة؛ إذ لا نعني بواجب الوجود إلّا ما يكون نظراً إلى ذاته ـ مع قطع النظر عن جميع الأمور الخارجة عن

⇐

لأنّ أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود[١] المطلق[٢] ـ بما هو وجود مطلق ـ، وهو نفس حقيقة الواجب[٣] ـ تعالى ـ، وليس[٤] من الأشياء ـ غير الحقّ الأول ـ نفس حقيقة الوجود؛ فيثبت[٥] من ذلك إثبات المبدأ الأعلى والغاية القُصوى.

والحقّ أنّ معرفة[٦] وجود الواجب أمر فطري، لا يحتاج إلى برهان وبيان؛ فإنّ العبد عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكّل بحسب الجبلّة على الله

⇐ حاق ذاته وعزل الالتفات عن كافة الحيثيات الخارجة عن حقيقته؛ تعليلية كانت أو تقييدية، حقيقة أو اعتبارية ـ مصداقاً لحمل الموجود عليه، وحقيقة الوجود الذي قلنا هكذا.

ونقول: لو لم يتحقّق حقيقة الوجود، لم يتحقّق شيء أصلاً. بيان الملازمة: إنّ غير حقيقة الوجود إمّا مهيّة من المهيّات أو وجود مشوب بالعدم والقصور؛ وكل مهية فهي بالوجود موجودة، لا بنفسها؛ وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية أُخرى؛ وكل خصوصيّة غير الوجود فهو عدم أو عدمي، وكل مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر إليه. والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله، والعدمي لا محالة ثابت لذلك الوجود، محمول عليه. وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه ـ سواء كان مهية أو صفة أُخرى، ثبوتية أو سلبية ـ فرع على وجود ذلك الشيء؛ وننقل الكلام إلى ذلك الوجود، والمفروض أنه غير حقيقة الوجود؛ ويعود الكلام جزعاً، أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء.

هذا خلاصة ما ذكره المصنف ـ قدس سره ـ في رسالته العرشية بأدنى تصرف. فتدبّر! (لأستاذنا حسن النوري ـ أديم ظله العالي ـ نقلت من خطه الشريف.)

•••

١) آس (هامش): البَحت، الذي لا يشوبه غير الوجود من العدم والقصور والمهيّة. فافهم! (أستاذنا حسن نوري) ـ مد ظله العالي.)

٢) مش ٢: ـ المطلق.

٣) آس (هامش): لأنّه بحيث إذا لوحظ ذاته بذاته ـ مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عن حاق ذاته ـ يكون مصداقاً لحمل الموجود وصدقه عليه، ولا نعني بواجب الوجود إلّا ما هو كذلك. فتدبّر! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله العالي ـ نقلت من خطه.)

٤) آس (هامش): إشارة إلى بيان الملازمة في الشرطية التي ذكرناها في الحاشية بقولنا: «لو لم يتحقق حقيقة الوجود، لم يتحقق شيء من الأشياء»، يظهر بالتأمّل فيه. فتأمل! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله العالي ـ نقلت من خطّه.)

٥) مش ٢: فثبت.

٦) اصل: ـ معرفة.

ـ تعالى ـ ويتوجّه توجهاً غريزيّاً إلى مسبّب الأسباب ومُسهّل الأمور الصعاب وإن لم يتفطّن لذلك، ولذلك ترى أكثر العرفاء مستدلّين[١] على إثبات وجوده وتدبيره للمخلوقات بالحالة المشاهدة عند الوقوع في الأمور الهائلة ـ كالغرق والحرق[٢].

وفي الكلام الإلهي ـ أيضاً ـ إشارة إلى هذا. فما أضلّت[٣] الدهريّة والطباعيّة والبَخنيّة وإخوان الشياطين! الذين يتشبّهون بالعلماء ويُكذّبون أُنبياء الله ويزعمون أنّ العالم قديم ولا قيّم له؛ فمثواهم[٤] الجحيم وجزاؤهم البُعد عن النعيم.

توضيح عقليّ اعلم أنّ إنيّته ـ تعالى ـ ماهيته[٥]، ووجوده[٦] ـ تعالى ـ

---

١) لك: مستندين.

٢) آس (هامش): وفي تفسير مولانا العسكري ـ عليه السلام ـ: «أنه سئل مولانا الصادق(ع) عن الله. فقال للسائل: ياعبدالله! هل ركبتَ سفينة قطّ؟ قال: بلى. قال: فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تُغنيك؟ قال: بلى. قال: فهل تعلّق قلبك هناك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: بلى. قال الصادق ـ عليه السلام ـ فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حين لا منجي، وعلى الإغاثة حين لا مغيث». (الحديث.) نقل من الصافي لمولانا القاساني (ره). (نقلت من خط الأستاذ حسن النوري ـ مد ظله العالي.)

٣) دا: أظلك.

٤) مش ٢: + إلى.

٥) در برخى نسخ: مَهيّته. (گاهى با همين رسم الخط «ماهيته» تلفظ مى‌شده است) ما بدون تعرض به نسخ همواره آن را با شكل «ماهية» خواهيم آورد.

٦) آس (هامش): قوله: «ووجوده ـ تعالى ـ وجود كل شيء»؛ مراده كما ورد عن معادن العصمة والطهارة وصَدَر من مخازن الوحي والرسالة بأنّ وجود الأشياء ـ بما هو وجود ـ غير مزايل عن وجوده ـ تعالى ـ وغير منعزل عنه، كما روى عنهم ـ عليهم السلام ـ: «خارج عن الأشياء لا بالمزايلة وداخل في الأشياء لا بالممازجة».

وعن مولانا ومولى الكونين ـ روحي فداه ـ: «توحيده تمييزه عن خلقه» وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة. فوجودات الأشياء بما هي وجودات، غير منعزل عن وجوده ـ تعالى ـ؛ بل وجوده محيط بها قاهر لها، كل

⇐

وجود كل شيء، ووجوده عين حقيقة الوجود من غير شوب[١] عدم وكثرة؛ لأنّ كل ماهيّة يعرض لها[٢] الوجود ففي اتّصافها[٣] بالوجود وكونها [مصداقاً] للحكم به عليها، تحتاج[٤] إلى جاعل يجعلها؛ ولمّا ثبت «امتناع تأثير شيء في وجوده»، من جهة أنّ العلّة تجب أن تكون مقدّمة[٥] على المعلول بالوجود، وتقدّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول، فوجوده ـ تعالى ـ ماهيّته، وماهيّته وجوده.

ولأنّه لو لم يكن وجود كل شيء، لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود؛ بل يكون وجوداً لبعض الأشياء، وعدماً لبعض؛ فلزم فيه تركيب من عدم ووجود[٦] وخلط بين إمكان ووجوب، وهو محال.

⇐ شيء بشيء محيط، والمحيط بما أُحاط هو الله: ﴿والله من ورائهم محيط﴾، كإحاطة النور بالظلال واللمعات واشتمال الأُصل بالشؤون والحيثيّات، والذات بالعكوس والتجليّات، كما نبّه عليه ـ قدس سره.

فما يأتيك من الكلام وليس يراه ـ قدس سره ـ قد يتراءى من ظاهر هذه العبارة من الحلول أو الاتّحاد، حاشاه عن أُمثال هذه الزرقة والإلحاد. وهذا المطلب هو ما نبّه في سائر مسفوراته بهذه العبارة: «بسيطة الحقيقة كلّ الأشياء» بوجه أرفع وأعلى، وبرهن عليه وكشف قناع الخفاء والاستتار عن وجهه بما لا مزيد عليه. فتثبّت ولا تخبط!

واعلم أنّ بهذا المطلب الشريف والمقصد اللطيف يتصحّح أُحديّته ـ تعالى ـ وصمديّته وبراءته عن النقائص، التي هي من ضروريّات الدين، ويجب اعتقادها إجمالاً أو تحقيقاً وتفصيلاً على كلّ المكلّفين، كلّ بحسبه، وكل بشر لما خلق له على قدر طاقته. فتدبّر وتثبّت في المقام! فإنّه من مزال الأقدام، والسلم خير ختام. (لأُستاذنا ومولانا حسن النوري. نقلت من خطه ـ مد ظله.)

•••

١) مش ٢: ثبوت. ٢) اصل: له.

٣) اصل: اتّصالها.

٤) اصل: يحتاج. و از اين پس بدون تعرض به اختلاف نسخ، براى فواعل مؤنث فعل بصيغة مؤنث خواهد آمد. ٥) آس: متقدّمة.

٦) لك، دا، مش ٢، آس: من وجود و عدم / مش ١، چ: ـ وجود.

فوجوده وجود جميع الموجودات، لكونه صرف[١] الوجود: ﴿لا يُغادِرُ صَغيرَةً ولا كَبِيرَةً إلّا أحْصيها﴾[٢]. فهو الأصل والحقيقة في الموجوديّة، وما سواه شؤونه وحيثيّاته[٣]؛ وهو الذات، وما عداه أسماؤه وتجليّاته ومظاهره؛ وهو النور، وماعداه ظلاله[٤] ولمعاته؛ وهو الحق، وما خلا وجهه الكريم باطل[٥]: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾[٦]، ﴿ما خَلَقْنا السَّمٰواتِ وَالْأرْضَ وَما بَيْنَهُما إلّا بِالْحَقِّ﴾[٧].

فالوجود[٨] الحقيقي هو وجود الواجب المسمى بـ«وجوب الوجود»[٩]؛ ووجود ما سواه وجود مجازيّ مسمّى بـ«وجوب بالغير». وقد يعبّر عنهما[١٠] بـ«السكون» و «الحركة»[١١]؛ بخلاف الواجب بالذات، فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب، فكأنّه استقرّ على ما هو عليه. فتحدّس من ذلك معنى الوجود وعدمه.

---

١) لك، مش ٢، دا، آس، مش ١، ج: حقيقة / اصل: ظرف.

٢) سورة كهف، آية ٤٩.

٣) مش ٢: حيثيّات.

٤) ج: أظلاله.

٥) اقتباس از:

«ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل».

٦) سورة قصص، آية ٨٨

٧) سورة حجر، آية ٨٥؛ سورة احقاف، آية ٣.

٨) ج: فوجود.

٩) مش ٢: + والواجب بالذات.

١٠) لك، مش ٢: عنها.

١١) لك، دا، آس: + كما عبّر المعلم الأوّل في أثولوجيا؛ والوجه في التعبير أنّ موجوديّة المهيّات ـ التي هي معان غير الوجود ـ لما كانت في مرتبة متأخّرة عنها من حيث هي هي، فكأنّها انتقلت من ليسية إلى أيسيّة. محتمل است اين عبارت حاشيه‌اى ازمؤلف بوده است. بايد دانست كه صدر المتألهين مؤلف اثولوژى را (كه فلوطين يا پلوتين بوده است) ارسطو مى‌دانسته و مقصودش از معلم اول هموست.

تنبيهٌ

لا تَـظُنَّنَّ[1] «الوجـود» أنّـه أمـر اعـتباري[2] كـما تـوهّمه المحجوبون[3] عن شهوده، بل هو أمر متحقّق في الأعيان؛ لأنّه أحقّ الأشياء بالتحقّق[4]، لأنّ غيره به يكون كـائناً ومـتحقّقاً فـي الأعـيان أو فـي الأذهان؛ فهو الّذي به ينال كلّ ذي حقّ حقيقته، فكيف يكون أمراً اعـتباريّاً؟! ولا يمكن تعريفه، لأنّه بسيط ولا شيء أعرف منه؛ ولا يمكن تـصوّره، لأنّ تـصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود؛ أمّا في الوجود، فلا يمكن[5] ذلك إلّا بصريح المشاهدة[6] والعيان، دون الحدّ والبرهان.

واعلم أنّ شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّي للجزئيّات، بل شموله من باب الانبساط والسريان[7] على هياكل الماهيّات سرياناً مجهول

---

١) لك، دا، مش ١: +أنّ / ع: بأنّ.

٢) مش ٢: أمراً اعتبارياً.

٣) اصل: المحجوبون عن المحجوبين.

٤) مش ١: بالتحقّق / نسخ ديگر: بالتحقيق / آس (هامش) : قوله: « أحقّ الأشياء...»: كل ماهية من المهيات إذا لاحظها العقل وجرّدها في تلك الملاحظة عن جميع ما هو غيرها، يجدها خلواً من الوجود والعدم، فهي محتاجة في تحقّقها ووجودها إلى أمر آخر؛ وذلك الآخر إن لم يكن متحققاً بذاته متحصّلاً في حد نفسه، فهو أيضاً محتاج إلى غيره: فيتسلسل، أو ينتهي إلى ما هو متحقق بذاته؛ لأنّ كلّ ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، وذلك المتحقق بنفسه ـ المتحصّل بذاته ـ هو الوجود. وهذا هو المراد بقوله: «لأنه أحقّ الاشياء بالتحقق...». (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله العالي ـ نقلت من خطه.)

٥) آس (هامش) :لأنّه يستلزم الانقلاب المحال. (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظلّه العالي.)

٦) آس (هامش): كعلمنا بأنفسنا وفعلنا، وعلم المبادئ بمعلولاتها، وعلم البارئ ـ تعالى ـ بمعلولاته في مرتبة المعلولات. (لأستاذنا حسن النوري ـ مدظلّه ـ نقلت من خطّه.)

٧) آس(هامش): كسريان النّفَس الإنساني... في هياكل الحروف والكلمات. وهذا الوجود المنبسط البارئ إنما هو فعل الله الإطلاقي، ولهذا يسمّىٰ في لسان العرفاء بـ«النَّفَس الرحماني» تشبيهاً له بـالنَّفَس الإنساني في انبساطه وسريانه. فتثبّت ولا تخلط! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله ـ نقلت من خطه.)

التصوّر. وهو في ذاته ليس بجوهر ولا عَرَض، لأنّ كلاًّ منهما «عنوان» لماهيّة[١] كلّيةٍ، وقد ثبت أنّ الوجود متشخّص بنفسه متحصّل بذاته؛ ولو كان تحت الجوهر ـ الذي هو معنى جنسي ـ أو تحت معنى جنسي[٢] من الأعراض، لكان مفتقراً إلى ما يُحصّله[٣] وجوداً[٤]، كالفصل وما يجري مجراه من سائر المُحصّلات للوجود، فلم يكن «الوجود»[٥] وجوداً، هذا خلف. فتأمّل فيما سردنا[٦] عليك[٧] من التحقيق! لأنّ التأمّل في الحقّ حقيق.

***

١) اصل: للماهية كلية. (در اين كتاب اختلاف نسخ در «ماهية / مهية» درج نخواهدشد.)

٢) لك: جنس.
٣) ق: يحصّل.

٤) مش ١، آس: موجوداً.

٥) آس (هامش): أو يكون للفصل المقسّم مقوّماً. قاله في الأسفار. (لأستاذنا حسن النوري.)

٦) مش ١: يسردنا.
٧) آس: إليك.

المظهر الثالث

في توحيده ـ تعالى ـ في[1] وجوب الوجود

قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2]. إله العالم واحد لا شريك له في الإلهيّة[3]؛ وبراهينه[4] كثيرةٌ.

فمن جملة البراهين النظر في وحدة العالم بأنّ العالم ـ كلّه ـ شخص واحد وحدة طبيعية، بعض أجزائه أعلى وأشرف[5] من بعض؛ فالكلّ حيوان واحد ناطق مسمّى بـ«الإنسان الكبير»، وعالم الأجسام بمنزلة بدنه وظاهره، وعالم الأرواح بمنزلة روحه وباطنه، والمجموع منتظم في سلك واحد.[6] وإذا كان

---

١) دا: و (وجوب).

٢) سورة بقره، آية ١٦٣.

٣) دا: إلهيته.

٤) لك: فبراهينه.

٥) ع: أشرف وأعلى.

٦) آس (هامش): + وقد بيّن أهل التحقيق كيفية التطابق بين العالم المسمى بالإنسان الكبير والشخص الإنساني المسمى بالإنسان الصغير في مسفوراتهم بما لا مزيد عليه. وبالجملة، كما أنّ كل واحد من أجزاء ⇐

العالَم واحداً، كان إله العالم وصانعه واحداً لا شريك له في الإلهية، كما لا شريك له في ذاته؛ كما[1] قال ـ تعالى ـ:[2] ﴿أفِي الله شَكٌّ فاطِرِ السَّمٰوٰاتِ وَالأرْضِ﴾[3]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إلٰهٍ إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ الله عَمَّا يَصِفُونَ * عَالِمِ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[4].

ولذلك المطلب طريق آخر؛ هو أنّ تشخّص المعلول بتشخّص فاعله[5] المُفيض لوجوده، إذ الوجود في كلّ شيء عين تشخّصه، وتشخّصه عين وجوده، فمفيض وجوده مفيض تشخّصه. فكما لا يكون لشيء واحد شخصيّ وجودان ولا تشخّصان، فكذا لا يكون له موجِدان مُشخِّصان؛ لأنّ أنحاء الوجود والتشخّص متباينة متنافية، والاتّصاف بكلّ منها يقتضي نفي الاتّصاف بغيره،

⇐ الشخص الإنساني مرتبط بالآخر ارتباطاً طبيعياً، ومتعلق بالآخر تعلقاً عقليّاً، بحيث لا يمكن ولا يتصوّر وجود جزء منه ولا وصوله وبلوغه إلى كماله وغايته ومآله ـ الذي خلق لأجله ـ إلّا بالجزء الآخر، ولا يقدح كثرة أجزائه وتباين أعضائه في وحدته الشخصية وتشخّصه الطبيعيّة، فكذلك الحال بعينه في العالم وأجزائه حذو النعل بالنعل. وإذا ثبت وتقرّر الوحدة الشخصيّة في العالم والإنسان الأكبر، فيمتنع استناده إلّا إلى الواحد وصانع فارد. ولما تقرّر في مقرّه من امتناع استناد المعلول الواحد الشخصي إلى علتين مستقلتين، لاستلزامه إما تحصيل الحاصل أو كون احد العلّتين معطّلاً؛ والكل محال وباطل. فتدبّرا (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله ـ نقلت من خطه.)

***

١) مش ١: ـ كما.

٢) اصل: ـ تعالى.

٣) سورة ابراهيم، آية ١٠.

٤) سورة مؤمنون، آيات ٩١ و ٩٢.

٥) آس (هامش): سرّكون تشخّص المعلول بتشخّص علّته الفاعلة هو كون وجود المعلول بما هو معلول غير مباين لوجود علّته، ومتحداً معه ـ ضرباً من الاتّحاد ـ يعرفه من كان من أهله. قال مولانا ومولى الكونين(ع): «توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة». فتدبّرا (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله ـ نقلت من خطّه.)

فكذا[١] الحال في الاتّصاف بمبدئه وجود وتشخّص. فإذا فرض لشيء واحد وجودان، فهما متفاسدان[٢]، إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وهذا البرهان هو[٣] معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَو كانَ فيهما آلِهَةٌ إلّا اللهُ لَفَسَدَتا﴾[٤]؛ لا المعنى الذي توهّمه بعضهم من وقوع العربدة والنزاع بين إلهين مفروضين، لأنّه كلام خطابيّ، بل شعري، جلّ جناب القرآن عن أمثال هذا النقصان. ويؤيّد ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْواحِدُ القَهّارُ﴾[٥].

تكملة في واحديّته وأحديّته ـ تعالى

اعلم أنّ الآيات الواردة في توحيده كثيرةٌ؛ منها قوله[٦]: ﴿وَلاَ تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَـهاً آخَرَ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾[٧]. وقوله: ﴿قُلْ إِنَّما يُوحىٰ إِلَيَّ أَنَّما إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ﴾[٨]، وقوله: ﴿لا تَتَّخِذُوا[٩] إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّما هُوَ إِلٰهٌ واحِدٌ﴾[١٠].

---

١) لك: فكذلك.
٢) دا: يتفاسدان.
٣) لك: ـ هو.
٤) سورة انبياء، آية ٢٢ / آس (هامش): تقدير الكلام: لو كان فيهما آلهة إلّا الله، لكان لهما وجودان وتشخّصان؛ ولو كان لهما وجودان، لفسدتا. أمّا الملازمة الأولى، فلأنّ تشخّص المعلول بتشخّص علته. وأمّا الثانية، فلأنّ أنحاء الوجود والتشخّص متنافية، فالاتصاف بكلّ منهما يقتضي نفي الاتصاف بالآخر، فهما متفاسدان. فتدبّر! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله ـ نقلت من خطه.)
٥) سورة رعد، آية ١٦ / آس (هامش): يحتمل أن يكون وجه التأييد قوله ـ تعالى ـ: «خلقوا كخلقه»، ولم يقل: «خلقوا خلقه» إشارة إلى تلك الدقيقة: هي أن الخلق الواحد لا يتصوّر أن يكون من خالقين، والمعلول الواحد لا يُستند إلى علتين. فافهم! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظلّه ـ نقلت من خطه.)
٦) آس: + تعالى.
٧) سورة قصص، آية ٨٨
٨) سورة انبيا، آية ١٠٨.
٩) اصل: ولا تتّخذوا. (اختلاف نسخ آيات در اينجا آورده نشد).
١٠) سورة نحل، آية ٥١.

وأمّا البرهان العقلي على وحدانيّته[1]، فهو ـ أيضاً ـ ذاته؛ فإنك قد علمت أنّه [تعالى وتقدّس] حقيقة الوجود وصِرفه، وحقيقة الوجود أمر بسيط لا ماهيّة له، فلا فصل له ولا تركيب[2] فيه أصلاً. فثبت أنّه أحد صمد؛ وكلّ ما[3] كان أحداً صمداً فهو واحد فرد لا شريك له ولا تعدّد فيه.

ومن البراهين الدالّة على الواحدانيّة[4] والأحديّة قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ﴾[5]. وهذا دليل على أنّه أحديّ الذات؛ لأنّه لو كان له جزء، لكان مفتقراً إلى غيره، فلم يكن غنيّاً[6] وقد فُرض غنيّاً[7]، هذا خلف. أمّا فرضه «غنيّاً»، لأنّه فرض الله[8] الصمد[9]، والصمد هو الغنيّ الذي يحتاج إليه كلّ شيء؛ ولو كان واحداً، يكون فردانيّاً لا شريك له؛ لأنّه لو كان له شريك في معنى ذاته، لكان مركّباً ممّا به يمتاز وممّا[10] به يشترك، فيكون مركّباً؛ ولو كان له شريك في مُلكه، لم يكن غنيّاً يفتقر إليه غيره؛ فصمديّته دليل أحديّته، وأحديّته دليل فردانيّته.

برهان عقليّ

اعلم أنّ كلّ اثنين فاثنينيّتهما[11] إمّا من جهة الذات والحقيقة ـ كالسواد والحركة ـ وإمّا من جهة جزء الحقيقة خارجاً ـ كالانسان والفرس ـ أو ذهناً ـ كالسواد والبياض ـ، أو من جهة كماليّة ونقص في نفس الحقيقة المشتركة ـ كالسواد الشديد والسواد الضعيف ـ

---

١) دا: + تعالى. / آس (هامش): تتميم هذا البرهان والذي بعده، بناء على عينيّة الوجود وكونه ذا حقيقة عينيّة على ما ثبت وتقرّر في محله، وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل. فتثبّت و لا تغفل! (لأستاذنا حسن النوري ـ مدظله ـ نقلت من خطه.)

٢) مش ١، آس: تركّب.

٣) لك: فكلّ ما.

٤) مش ٢: الواحد.

٥) سورة توحيد، آية ١ و ٢.

٦) دا: مغنياً.

٧) اصل: ـ وقد فرض غنياً.

٨) مش ١، آس، لك: أنّه / مش ٢: اله.

٩) لك، مش ١: صمد.

١٠) مش ٢، آس، ج: وما به.

١١) اصل: فاثنينيتها.

أو بسبب أمر زائد عارض ـ كالكاتب والأمّي ـ؛ وشيء من هذه الوجوه لا يُتصوَّر أن يكون منشأ لتعدّد الواجب:

أمّا الأول، فلاتّحاد حقيقة الوجود.[١] أمّا الثاني، فلبساطتها.[٢] أمّا الثالث، فلتماميّة الذات الواجبيّة وكون كلّ ناقص محدود معلولاً لغيره.[٣] أمّا الرابع، فلاستحالة كون الواجب متأخّراً عن مُخصِّص[٤] خارجي، بل كلّ ما فُرض مخصِّصاً ـ من كمّ أو كيف أو غير ذلك ـ يجب أن يكون متأخّر الوجود عن حقيقة الوجود.

فإذن، ذات الواجب يجب أن تكون[٥] متعيِّنة[٦] بذاتها؛ فذاته شاهدة[٧] على وحدانيّته: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾[٨].

تحقيق عرشيّ في توحيد صفاته الكمالية[١٠]

اعلم أنّ صفات الله مجرّدة غير عارضة[٩] لماهيّته، أصلاً؛ وكلّ صفة منه حقّ، صمد، فرد، يجب أن يكون قد حصل فيه جميع كمالاته إلى الفعل، لم يبق منها شيء في مَكمَن[١١] القُوّة والإمكان. فكما

---

١ و ٢) مش ٢، دا، مش ١، آس، ج: + و.

٣) مش ٢، دا: + و.

٤) مش ١، آس: تخصّص.

٥) آس، مش ١، ج: يكون

٦) مش ٢، دا: معيّنة.

٧) مش ١ و٢: مشاهدة.

٨) سورة حج، آية ٦٢ / «من دونه الباطل» سورة لقمان، آية ٣٠.

٩) مش ٢: خارجة.

١٠) آس (هامش): صفاته الكمالية عين ذاته ـ تعالى ـ؛ وإذا ثبت توحيد ذاته، ثبت توحيد صفاته؛ إذ لو كان له ـ تعالى ـ شريك في صفاته، لكان له شريك في ذاته لمكان العينيّة. فكلّ الذوات من لمعات ذاته، وكل الصفات من شؤون صفاته، وكل الكمالات من ظلال كمالاته ـ تعالى شأنه وتقدست أسماؤه وبهر برهانه. «غيرتش غير در جهان نگذاشت، زين سبب عين جمله اشيا شد». فتدبّر! (لمولانا وأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله العالي ـ نقلت من خطه.)

١١ ـ مش ١ و٢: ممكن.

أنّ وجوده -تعالى- حقيقة الوجود فيكون كلّ الوجود[١] وكلّه الوجود، فكذلك جميع صفاته الكمالية من ذاته؛ فعلمه حقيقة العلم، وقدرته حقيقة القدرة. وما هذا شأنه يستحيل فيه التعدّد؛ فعلمه علم بكلّ شيء، وقدرته قدرة على كلّ[٢] شيء، وإرادته إرادة بكلّ شيء: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٣]، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[٤]. ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

فعلمه قدرته، وقدرته علمه، وإرادته[٥] كلاهما؛ فلا تغاير بين الصفات إلّا في المفهوم. ونعم ما قال بهمنيار في التحصيل: «واجب الوجود كلّه علم، كلّه قدرة، كلّه ارادة.»[٦]

وقول أمير المؤمنين -عليه السلام-: «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»[٧]،

---

١) آس (هامش): كل ما هو حقيقة الشيء لا يشوبه غير ذلك الشيء، وإلّا لما كان حقيقة ذلك الشيء، وهو ظاهر؛ فما هو حقيقة الوجود لا يشوبه غير الوجود، فيكون كل الوجود وكله الوجود. وهكذا في جميع الصفات: فكل ما كان حقيقة العلم لا يشوبه غير العلم، فهو كل العلم وكله العلم؛ وكذا الكلام في القدرة والحياة والإرادة وساير الصفات الكمالية. والله -تعالى- حقيقة الحقايق، فلا يعزب عن حقيقته حقيقة من الحقايق. وما هذا شأنه يستحيل التعدّد فيه؛ إذ لو كان له شريك في الوجود أو في شيء من كمالات الوجود، لكان فاقد النحو من الوجود أو كمال الوجود، فلم يكن ما فرض حقيقة الوجود. حقيقة الوجود، بسيط الحقيقة كل الأشياء ولكن بوجه أعلى. فتدبّر! (لأستاذنا حسن النوري -مد ظله العالي- نقل من خطه.)

٢) دا، لك، مش ١، آس، ج: بكلّ.

٣) سورة انفال، آية ٤١؛ سورة بقره، ٢٨٤؛ سورة آل عمران، آيات ٢٩ و ١٨٦؛ سورة مائده، آيات ١٧ و ١٩ و ٤٠؛ سورة توبه، آية ٣٩؛ سورة حشر، آية ٦.

٤) سورة بقره، آية ٢٥٥؛ سورة نساء، آية ١٧١؛ سورة يونس، آية ٦٨؛ سورة ابراهيم، آية ٢؛ سورة طه، آية ٦؛ سورة حج، آية ٦٤.

٥) دا: +و.

٦) بهمنيار، التحصيل، ط دانشگاه، ص ٥٧٩. گويا نقل مضمون است. عين عبارت بهمنيار اختلاف دارد.

٧) نهج البلاغة، خطبة ١: «كمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه..» / مش ٢، دا، لك، مش ١، آس، ج: - عنه.

ليس المراد نفي معانيها عن ذاته ـ وإلّا يلزم التعطيل، وهو كفر[١] [فضيح] ـ بل معناه نفي صفات زائدة على ذاته بحسب الوجود والحقيقة؛ فعلى هذا صحّ قول من قال: إنّ صفاته عينه[٢]، كما هو مذهب الحكماء والمحقّقين، وصحّ قول من قال: إنّها غيره، وصحّ قول من قال: إنّها لا عينه[٣] ولا غيره ـ كما هو مذهب الأشعريين ـ لو عُلم ما حقّقناه. فكن على بصيرة في هذا الأُمر ولا تكن من الغافلين!

***

١) مش ٢: أمر.

٢) آس (هامش): صفات الواجب عين الذات الأقدس بحسب الوجود، غير الذات بحسب المعنى والمفهوم؛ لا عينه بأن تكون معانيها عين الذات، لا غيره بأن يكون زائداً على الذات مغايراً لها بحسب الوجود. فالذات الأُحديّة بذاتها مصداق لحملها، ومصحاح لصدقها بالضرورة الذاتيّة الأزليّة؛ لا كما يقوله المعطّلة القائل بالنيابة من عدم صدقها على الذات بالحقيقة، ولا كما يقوله الصفاتية القائل بالزيادة في الوجود من عدم صدقها على الذات بذاتها، فلا يكون الذات بذاتها مصداقاً لحملها بل بضميمة أمر خارج عن الذات، فيكون الذات في كونه مصداقاً لكمال من الكمالات مفتقراً إلى امر خارج، فلم يكن غنياً محضاً ـ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. فتدبّر! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله العالي ـ نقلت من خطه مش ٢: عينية.)

٣) مش ٢: ـ كما هو مذهب ... لا عينه.

المظهر الرابع

في تحقيق أسمائه وصفاته

اعلم أنّ العلم بـ«الأسماء الإلهيّة»[1] علم شريف دقيق في غاية الغموض، و فاق به أبونا على الملائكة حيث قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قالَ يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ

١) مش ١: إلهيّه / آس: (هامش): قد اختلفت الروايات الواردة عن معادن العلم(ع) في تفسير الكريمة، ففي بعض الروايات أنّ المراد بالأسماء، الأسماء الحسنى؛ وفي بعضها أن المراد بها أسماء الأشياء، أي حقائقها ومهيّاتها ـ المعبّر عنها في لسان العرفاء بالأعيان الثابتة ـ؛ وفي بعضها أنّ المراد بها أسماء الأئمة ـ صلوات الله عليهم ـ؛ إلى غير ذلك. ولا اختلاف بين الروايات بحسب الحقيقة عند العارف البصير، إذ مآل الكلّ واحد؛ لأنّ حقائق الأشياء ومهياتها صور أسماء الله الحسنى على ما تقرّر في مقرّه، وكذا حقائقهم الروحانية النورانية ـ عليهم السلام ـ هي المظاهر التامة والمجالي الكاملة للأسماء المقدسة. فالعلم التام بحقائق الأسماء المقدّسة لا يتصوّر بدون العلم بحقائق الأشياء، ويستلزم العلم بمظاهرها ومجاليها. ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾. فتبصّر وتدبّر! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله ـ كتبته من خطه.)

بِأَسْمائِهِمْ فَلَمّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ قالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَما تَكْتُمُونَ﴾[١].

والمراد من «الاسم» هو المعنى[٢] المحمول على الذات عند العرفاء؛ والفرق بين «الاسم» و[٣] «الصفة» كالفرق بين المركّب والبسيط، بوجه، فإنّ الاسم كالأبيض والصفة كالبياض. فالمسمّى قد يكون واحداً والأسماء كثيرة، وهي محمولات عقلية. وليس المراد بها الألفاظ، لأنّها غير محمولة حملاً اتحادياً. وأمّا تلك المحمولات، فهي بالحقيقة علامات ومعرّفات[٤] للذّات الموصوفة[٥] بها؛ وقد يعبّر عن الصفة بـ«الاسم»، وبهذا المعنى يحمل الاختلاف[٦] في أن الاسم عين المسمّى أم لا ؟ ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِى أَسْمائِهِ﴾[٧].

وإذا تحققّتَ هذا، فاعلم أنّ أسماء الله ـ تعالى ـ بالحقيقة هي «المحمولات العقليّة» المشتملة عليها ذاته الأحديّة لا يتعلّق بها جعل وتأثير، بل هي[٨] موجودة

---

١) سورة بقره، آية ٣١ـ٣٣. ٢) اصل: معنى.

٣) مش ٢: او.

٤) آس (هامش): أي عنوانات لمعرفة الذات الأقدس، إذ لا سبيل لنا إلى معرفة الذات إلّا من جهة تلك المفاهيم والعنوانات، فهي بهذا الوجه مفاتيح غيب الهويّة ومعالم سر الأحدية. فتبصّر! (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله ـ نقلت من خطّه.) ٥) مش ٢، دا، مش ١: الموسومة.

٦) آس (هامش): أي يرجع الاختلاف المذكور إلى الاختلاف في أنّ الصفة عين الذات أم لا؟ والمراد أن الاختلاف المذكور يؤوّل ويصطلح هذا. أي من قال إن الأسم عين المسمّى مراده من الاسم، المحمولات العقلية؛ ومن قال الأسم غير المسمى مراده من الاسم، الألفاظ التي هي أسماء الأسماء. فتأمّل! (للأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله ـ نقلت من خطه.) ٧) سورة اعراف، آية ١٨٠.

٨) مش ٢، دا، مش ١: هو.

باللّاجعل[١] الثابت للذات[٢]؛ وأليق المجعولات بأن يعرف بها ذاته ـ تعالى ـ ويكون مظاهر لأسمائه وصفاته[٣] هي كلمات الله التامات والأرواح العاليات التي هي بمنزلة أشعّة نور وجهه وكماله ومعرّفات جلاله وجماله، فهي الأسماء الحُسنى.

---

١) آس (هامش): «فللّه ـ تعالى شأنه وتقدّست أسماوه ـ قبيلتان من الأسماء: أسماء معنويّة لا مجعولة بعين اللاجعل الثابت للذات الأقدس، لأنّها عينه ، وأسماء وجوديّة مجعولة هي الذوات التامّة والكلمات الروحيّة المجرّدة المعبّر عنها في بعض العبارات بـ«العقول والأرواح المقدسة». والكلّ معرّفات جماله ودلائل كماله وجلاله. فتبصّر! (لأستاذنا حسن النوري ـ سلمه الله ـ نقلت من خطه.)

٢) آس (هامش): وكما لا يتعلّق الجعل بالأسماء بل هي لا مجعولة بالتبع وبعين لا مجعولية الذات، كذلك لا يتعلّق الجعل بالأعيان الثابتة التي هي من لوازم الأسماء وموجودة بعين وجود الأسماء. فالأعيان الثابتة أيضاً لا مجعولة بالتبع وبعين لا مجعولة الذات الأقدس؛ فالأسماء المعنويّة ولوازمها ـ التي هي الأعيان الثابتة ـ كما أنّها موجودة بتبعيّة وجود الذات، كذلك هي لا مجعولية بتبعية لا مجعولية وجود الذات. ولا يلزم منه المحذور الذي توهّمه بعض من لا دربة له في الفنّ، الذي تصدى لتحقيق المعارف، مع عدم البضاعة. وذلك المحذور هو الذي ذكره في مؤلفاته تعريضاً وتشنيعاً على المصنف(ره) وتلميذه العارف المحقق ـ قدس سرّهما ـ وجعله سنداً لتعبيرهما ومستنداً لتكفيرهما، وهو لزوم تعدّد القدماء. وهذا المحذور إنّما يلزم لو كانت الأعيان لا مجعولة بالأصالة والاستقلال؛ فظن من قولهم «إنّ الأعيان لا مجعولة في الثبوت العلمي» أنّها موجودات بالأصالة والاستقلال وغير مجعولات ذلك الوجود، ولم يعلم أنّ الشيئيّة المعنوية مطلقاً تابعة للوجود في أصل التقرر والتحصّل فيما [هي] لوازمه الذاتية، من المجعولية واللامجعولية وسائر لوازم الوجود بما هو وجود.

فالشيئيّة المعنويّة المفهومية إذا وجدت بالوجود المجعول، فكما أنّها تابعة لذلك الوجود في أصل الموجودية والتحصّل، فكذلك تابعة له في المجعولية. فهي متحصلة بعين تحصّل ذلك الوجود ومجعولة بعين جعله، لا بتحصّل آخر وجعل آخر. وإذا وجدت بالوجود اللامجعول، وكذلك بعينه. وقد تقرّر في مقرّه أنّ المعاني والمهيّات قابلة لأنحاء من الوجود وأطوار من الكون والشهود، فتارة توجد بالوجود الإمكاني على نشأته ودرجاته، وأخرى توجد بالوجود الواجبي القيّومي بتبعيّة معاني الأسماء الحسنى والصفات العليا. فتدبّر وتثبّت في المقام فإنّه من مزالّ الأقدام! (لأستاذنا حسن النوري ـ مدّ ظله العالي ـ نقلت من خطه.)

٣) دا: + و.

تحقيق

اعلم أنّ صفاته ـ تعالى ـ منها حقيقيّة كماليّة، كالجود والقدرة والعلم؛ وهي لا تزيد على ذاته، بل هي عين ذاته، بمعنى أنّ ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها عنه ومصداق[١] لحملها عليه. ومنها سلبيّة محضة، كالقدوسيّة والفرديّة والأزليّة وغيرها؛ والاتّصاف بها يرجع إلى سلب الاتّصاف بصفات النقص. ومنها إضافيّة محضة، كالمبدئية والمُبدعيّة[٢] والخالقية وأمثالها؛ وهي زائدة على ذاته متأخّرة عنه وعما أضيف بها إليه؛ ولا يُخلّ بوحدانيّته زيادة هذه الصفات، فإنّ الواجب ليس علّوه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية، بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات.

ولا يخفى أنّ صفاته[٣] الحقيقية لا تتكثّر[٤] ولا تتعدّد، ولا اختلاف فيها إلّا بحسب التسمية؛ كما قال الشيخ الرئيس في التعليقات[٥]:

> إنّ الأوّل لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته، لأنّ كلّ واحدة من صفاته إذا حقّقت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فيكون قدرته حياته، وحياته قدرته، وتكونان واحدة؛ فهو حيّ من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حيّ، [وكذلك سائر صفاته].[٦]

---

١) دا: مصداقاً.

٢) لك: ـ المبدعية.

٣) لك: إضافته.

٤) مش ٢، دا، آس، مش ١: لا يتكثّر ولا يتعدّد.

٥) متن تعليقات: «الأوّل لا يتكثر لأجل تكثّر صفاته، لأنّ كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته، وحياته قدرته، وتكونان واحدة؛ فهو حيّ من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حيّ، وكذلك سائر صفاته» (التعليقات، ط بدوي، ص ٤٩.)

٦) در نسخه اصل بين دو قلاب نيست، ولى در اسفار (ج ٦، ص ١٢٠) ومبدأ و معاد (ط آشتياني، ص ٧٤) هست. / مش ٢، دا، لك، مش ١: ـ وكذلك سائر صفاته.

وكما قال أبو طالب المكي[١]: «مشيّته ـ تعالى ـ قدرته»[٢].

وكذلك صفاته الإضافية لا يتكثّر معناها ولا يختلف مقتضاها. وكذا الصفات السّلبية؛ فإنّ إضافاته[٣] إلى الأشياء وإن تعددّت أساميها واختلفت، لكنّها كلّها ترجع[٤] إلى معنى واحد وإضافة واحدة هي قيوميّته[٥] الإيجابية للأشياء.

ومن هنا[٦] يظهر معنى[٧] كلام الشيخ الرئيس[٨] في التعليقات:

الأشياء كلّها عند الأوائل واجبات، ليس هناك إمكان البتّة. فإذا كان شيء لم يكن في وقت، فإنّما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل؛ فإنّه كلّما حدث استعداد من المادة، حدثت فيها صورة من هناك، إذ ليس هناك منع ولا بخل. فالأشياء كلّها واجبات هناك لا تحدث وقتاً، ولا يكون هناك كما يكون عندنا[٩].

واعلم أنّه لا يتغيّر ذاته بتغيّر جزئيّات ما أضيف إليه وإن تغيّرت إضافته إليها؛ كما نُقل عن الشيخ الإلهي شهاب الدين السُهروردي أنّ ممّا يجب أن تعلمه

---

١) ابوطالب محمد بن عطيّة (متوفى در ٣٨٦) ايرانى الاصل، عارف وحكيم اشراقى و مؤلّف قوت القلوب كه روش مكتب حكماى ايران باستان را داشته و به تصوف معروف است.

٢) الحكمة المتعالية، ج٦، ص ١٢٠: «فقال أبوطالب المكي: مشيّته ـ تعالى ـ قدرته، وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات، إذ لا اختلاف هناك.»

٣) لك: إضافته.

٤) بقيه نسخ (جز اصل): يرجع.

٥) اصل: قيومته.

٦) مش ٢: ههنا.

٧) دا: ـ معنى.

٨) اصل: ـ الرئيس.

٩) در تعليقات ابن سينا، ط دكتر بدوى، ص ٢٩: «الأشياء كلها عند الأوائل واجبات، وليس هناك إمكان البتة. وإذا كان شيء ولم يكن في وقت، فإنما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل؛ فانه كلّما حدث استعداد من المادة، حدث فيها صورة من هناك، إذ ليس هناك منع ولا بخل. فالأشياء كلها هناك واجبات لا تحدث وقتاً وتمتنع وقتاً، ولا تكون هناك كما تكون هنا.»

وتحقّقه أنّه لا[1] يجوز أن يلحق الواجب إضافات مُختلفة توجب اختلاف حيثيّات فيه، بل له إضافة واحدة هي المبدئيّة، «ليس عند ربّك صباح و[2]مساء».

تبصرة اعلم أنّ «الله» اسمٌ للذات الإلهية[3]، باعتبار جامعيّته لجميع النُعوت الكماليّة؛ وصورته «الإنسان الكامل». وإليه أشير بقوله ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ: «أوتيتُ جوامِعَ الكَلِمِ».

و «الرحمن» هو المُقتضي «للوجود المنبسط» على الكلّ بحسب ما تقتضيه «الحكمة»، و «الرحيم» هو المُقتضي للكمال المعنوي للأشياء بحسب النهاية؛ ولذلك قيل: «يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة!».

فمعنى «بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحيمِ»: «بالصورة الكاملة الجامعة للرحمة[4] الخاصة والعامّة، التي هي مَظهر الذات الإلهية». وإلى هذا المعنى أشار النّبي

---

١) مش ٢: قد.

٢) مش ٢، لك، مش ١: + لا / مبدأ ومعاد، ط آشتياني، ص٧٦: «كما قال السري السقطي: ليس عند ربّك صباح ولا مساء».

٣) آس (هامش): الذات الأحدية بحسب مبدئيّته الذاتية مقتض للرحمة المبدئيّة الامتنانية، وهي الوجود المنبسط على الكل في كل بحسبه، أي بحسب ما يقبله ذاته بالقابلية الذاتية وإمكانه الذاتي؛ وبحسب غايتيّته الذاتية مقتضى للرحمة المنتهائية الاستحقاقية، وهي الكمال المعنوي للأشياء بحسب النهاية. فرحمته واسعة لكل شيء : «وسعت رحمتي كل شيء»؛ ولأنّ مبدئيته وغايتيته شاملة لكلّ شيء : «هو الأوّل والآخر»، مبدأ كل شيء وغاية كل شيء : «هو الله الخالق البارئ»، «ألا إلى الله تصير الأمور».

فكما وجود الأشقياء المطرودين في البداية لا ينافي سعة رحمته الابتدائية بل يؤكدها، فكذلك خلودهم في النهاية في دار الشقاء لا ينافي سعة رحمته المنتهائية بل يؤدها ويؤكدها، كما قال: «سبقت رحمتي غضبي». فالدنيا بسعيده وشقيه بمقتضى الرحمة الرحمانية الامتنانية، والآخرة بنعيمه وجحيمه مقتضى الرحمة الرحيميّة الاستحقاقيّة: يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة! والدنيا لا ينحصر في السعداء، فكذا الآخرة. فتلطف وتدبّر في المقام! فانّه حرّي بذلك. نعم والسلام على تابع الهدى. (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظله ـ نقلت من خطه.)

٤) دا: للرحمن.

ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ بقوله: «**بُعِثْتُ لأتَمِّمَ مَكارِمَ الأَخْلاقِ**»[١]، لأنّ مكارم الأخلاق محصورة في الحقيقة الجامعة[٢] الإنسانية.

لُمعة اعلم أنّ جميع الموجودات مَظهر لصفات الله وآثاره، على سبيل الاختلاف في الخفاء والجلاء، ويؤيّد ذلك[٣] ما رَوى أبوزيد[٤]: «**إنّ الكلّ في الكلّ**». ورسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ مظهر لجميع الصفات الإلهيّة، على سبيل الاستواء؛ فإذا كان مظهريّته مستوياً، فيكون كخطّ الاستواء في أقاليم الوجود. فإذا لمع وأشرق نور الحقّ من سماء الحقيقة، فلا يكون له عند وصول نور الحقيقة من وسط سماء الدنيا ظلٌّ؛ فتحدّس من ذلك معنى قولهم: «إنّ النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ والوصي، يرى من خلفه كما يرى من قبله». فتبصّر من[٥] ذلك وكن متأمّلاً في هذا المقال، ليظهر لك جَليّة الحال!

تكملة لا شكّ أنّ الاسم الأعظم ينبغي أن يكون معناه مشتملاً على جميع معاني الأسماء الإلهيّة على الإجمال، وكذا مَظهره يجب أن يكون حقيقة[٦] مشتملة على مجموع حقايق الممكنات التي هي مظاهر. ولا يصلح من الأسماء لهذه «الجمعيّة» إلّا اسم[٧] «الله»، وكذلك «**الحيّ القيّوم**»؛ لكنّ الأوّل يصلح[٨] بحسب وضع العَلَمي، والثاني بحسب اللقبي: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾[٩].

---

١) موطأ مالك، ج٢، ص ٩٠٤؛ ونيز: بحار الأنوار، ج١٦، ص ٢١٠، ج ٧٠، ص ٣٧٢، ج٧، ص ٣٧٢ و ٣٨٢.

٢) اصل: الجامعية. ٣) دا، آس: ـ ذلك.

٤) دا، مش ١، ج: يزيد. منبع شناخته نشد، ظ: أبويزيد بسطامي.

٥) آس: في. ٦) مش ٢: حقيقته.

٧) مش ٢، ج، مش ١: لاسم. ٨) آس، دا: ـ يصلح.

٩) سورة بقره، آية ٢٥٥؛ سورة آل عمران، آية ٢.

إنّ اشتمال «الحيّ القيّوم» على جميع الصفات الكمالية لأنّ حَيّيّته تدلّ[١] على وجوب الوجود، وهو منبع الصفات؛ وقيّوميّته مبالغة في القيام لإدامة الموجودات على وجه التمام عدّة ومدّة وشدّة، فهو مشتمل على جميع الأسماء الفعليّة.

فهذان الاسمان هما الاسم الأعظم لمن تجلّى له؛ فمن ذكرهما[٢] بلسان العيان ـ لا بلسان البيان ـ، فقد ذَكَر الله باسمه الأعظم؛ الذي إذا دُعي به أجاب، وإذا سُئل به أعطى.

واعلم أنّ الاسم الأعظم، الذي روي أنّه مخفيّ، خفائه لأجل أنّ لكلّ سائل ليس له لسان حال؛ فإنّه إن[٣] كان له لسان حال، فكلّ[٤] اسم دعا به ربّه يكون الاسم الأعظم؛ [ولذلك لمّا سئل أبويزيد[٥] عن الاسم الأعظم][٦] فقال: «ليس له حدّ محدود؛ ولكن فرّغ بيت قلبك لوحدانيّته، فإذن كلّ اسم هو الاسم الأعظم».

ولا يخفى عليك أنّ من الأسماء ما هي حروف مركّبة، ومنها ما هي كلمات[٧] مركّبة ـ مثل: الرّحمان الرّحيم؛ فلها خواص بتركيبها وخواص أُخرى بانفرادها، كالعقاقير بالنسبة إلى المعاجين: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[٨].

* * *

---

١) مش ٢، دا، مش ١، آس: يدلّ.
٢) اصل: ها.
٣) لك: إذا.
٤) مش ٢: لكلّ.
٥) حاشيه سبزوارى بر اسفار (الفصل ٥/ صفات الله): قال السلطان أبو يزيد (حين سئل عن الاسم الاعظم): «فرّغ بيت قلبك...».
٦) بين دو قلاب از: مش ٢، ج؛ در نسخه اصل وبقيه نسخ موجود نيست.
٧) دا: كمات.
٨) سورة كهف، آية ١٠٩.

المظهر الخامس

في علمه ـ تعالى ـ بذاته وبغيره

كلّ وجود[1] لا يشوبه عدم ولا يغطيه حجاب وغشاوة ولا التباس و لا يغشاه الظلمات، فهو مكشوف لذاته حاضر غير غائب عن[2] ذاته، فيكون ذاته علماً وعالماً بذاته ومعلوماً لذاته؛ إذ الوجود والنور شيء واحد: ﴿اللّهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ﴾[3]، ولا حجاب له إلّا العدم والقصور. فكلّ وجود بحسب سنخه[4] يصلح[5] أن يكون معلوماً، والمانع له[6] عن ذلك إمّا العدم أو العدمي ـ كالهيولى الأولى لتوغّلها في الإبهام. والواجب ـ جلّ ذكره ـ لكونه بريء الذات عن شوب العدم والجسميّة والتركيب والإمكان، فهو في أعلى مرتبة المُدرِكيّة والمُدرَكيّة والعاقلية والمعقولية: ﴿أَلاٰ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[7]، ﴿وَمٰا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقٰالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاٰ فِي السَّمٰاءِ وَلاٰ أَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ

---

١) مش ٢: موجود.

٢) اصل: مِن.

٣) سورة نور، آية ٣٥.

٤) لك : شخصه.

٥) دا، آس : + لا.

٦) دا، آس : ـ له .

٧) سورة ملك، آية ١٤.

﴿وَلا أَكْبَرَ إِلّا فِى كِتابٍ مُبِينٍ﴾[1].

وتحقيق حقيقة العلم مرتبط بتمهيد مقدّمات ذات تبيين لا يسعها هذه الرسالة، فتركنا إيرادها. فمن كان ذا بصيرة قلبيّة، يكفيه ما أوردناه؛ وسنورد في مراتبه لأن يتنوّر باطنه بنور الحق، فيشاهد أنّه العالِم الحقيقي والمعلوم الحقيقي والعلم الحقيقي؛ وإشكال[2] تفهم[3] حقيقة العلم من التعلقات الحسيّة والقاذورات الجسدانية: ﴿فَمَنْ كانَ فِى هٰذِهِ أَعْمىٰ فَهُوَ فِى الْآخِرَةِ أَعْمىٰ﴾[4]؛ ولذلك قال بعض المحقّقين: «من أراد أن يَتنوّر[5] بيته[6] بإدراك حقائق الأشياء فعليه أن يسدّ الروازن الخَمس».

إشراق

اعلم أنّ «العلم» قد يطلق على «المعلوم بالذات» ، الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرِك، حضوراً[7] حقيقيّاً[8] أو حكميّاً؛ فالعلم والمعلوم ـ على هذا الإطلاق ـ متحدّان ذاتاً ومختلفان اعتباراً. وقد يطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوّة المدرِكه، أو ارتسامه فيها؛ وهو المعنى[9] الإضافي الانتزاعي الذي يشتقّ منه العالم والمعلوم وأمثالهما. والواجب ـ تعالى ـ «عالم» بالمعنى الأوّل.

---

١) سورة يونس، آية ٦١.

٢) ممكن است «إشكال تفهم» مبتداى «من التعلقات الحسيه» باشد و مى‌توان هم «و أشكال» را عطف بر «مراتبه» دانست. شناخت مراتب و اشكال علم يا معرفت آن را به دو دسته كلّى مى‌رساند: يكى علم و معرفت حاصل از راه حواس كه خود نوعى «عمى» و نابينايى است، و ديگر از راه باطن وشهود كه علم حقيقى همان است و عالم را به خود (نفس) معلوم مى‌رساند نه تصور وماهيت آن.

٣) دا: نفهم.

٤) سورة أسرى، آية ٧٢.

٥) لك: ينوّر.

٦) دا، لك، آس: قلبه.

٧) مش ٢: ـ حضوراً.

٨) ع: حقيقيّاً.

٩) اصل: معنى.

قال الشيخ في التعليقات:

إذا قلت: إنّي أعقل الشيء، فالمعنى أنّ أثراً منه موجود في ذاتي، فيكون لذلك الأثر وجود ولذاتي وجود. فلو كان وجود[1] ذلك الأثر لا في غيره، بل فيه، لكان ـ أيضاً ـ يدرك ذاته، كما أنّه لمّا كان وجوده لغيره أدركه بالغير[2]. ومن توهّم أنّ كون المجرّد عالماً بذاته[3] لا يكون إلّا بعد تحقّق أمر زائد على ذاته ـ تعالى ـ وهو قول فضيح وظلم قبيح جدّاً عند المحقّقين؟! (انتهى.)

فاطرد عنك ظلمة هذا الوهم وتبصّر! لأنّ[4] العلم إذا كان حصول شيء معرّى عمّا يلابسه لأمر مجرّد مستقلّ في الوجود بنفسه أو بصورته، حصولاً حقيقيّاً أو حكميّاً، فواجب الوجود لمّا كان في أعلى غايات التجرّد عن الموادّ والتقدّس عن الغواشي الهيولانيّة، كان عاقلاً لذاته وعالماً به. فعلمه[5] أتمّ العلوم[6] وأشدّها نوريّة وأقدسها، بل لا نسبة لعلمه إلى علوم ما سواه بذاتها، كما لا نسبة بين وجوده الحقيقي وبين وجودات الأشياء: «فَلاٰ تُدرِكُهُ الأبْصٰار»[7]، ولا تمثّله الأفكار، ولا تنفذ فيه الأوهام، ولا يصل إلى إدراكه عقول الأنام.

حكمةٌ مشرقيّةٌ[8]

اعلم أنّ مراتب علمه ـ تعالى ـ بالأشياء، بالإجمال والتفصيل، كثيرة:

---

١) لك، مش ١، آس: ـ فلو كان وجود.

٢) لك، مش ١: الغير. در تعليقات عبارات بعدى (ومن توهّم...) وجود ندارد؛ شايد از جاى ديگر آمده است.

٣) لك، آس، مش ١، ج: + وصف زائد على ذاته يستدعي مصداقاً، لزم (مش ١، آس: لزمه) القول بعدم كون الواجب عالماً بذاته إلّا بعد.

٤) اصل: أنّ.

٥) مش ٢ و ١: فعلمه.

٦) دا، آس: المعلوم.

٧) تضمين آية ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ (سورة انعام، آية ١٠٣).

٨) مش ٢: مشرقة.

فمنها[1] «العناية»؛ وهي العلم بالأشياء، الذي هو[2] عين ذاته المقدّسة، وهو «العقل البسيط»، لا تفصيل فيه ولا إجمال فوقه.

والعناية علم تفصيلي متكثّر، فهي على ما يراه المشّاؤون ومن يحذو حذوَهم ـ كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس[3] وتلميذه بهمنيار ـ نقش زائد على ذاته، لها محلّ هو ذاته؛ وعلى رأي من لم يثبت صوراً في ذاته ـ تعالى ـ زائدة عليه[4] ـ كالرواقيّين وأصحابهم سيّما الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق ـ كون ذاته ـ تعالى ـ بحيث يفيض عنه صور الأشياء فليس لها محلّ، بل هو علم بسيط محيط بجميع الأشياء، خلّاق للعلوم[5] التفصيليّة التي بعده، وهي ذوات الأشياء الصادرة عنه بطبائعها، على أنّها عنه لا على أنه فيه؛ وإليه الإشارة بقوله[6]: ﴿وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إلّا هُوَ﴾[7].

ومنها «القلم واللوح»: فـ«القلم» موجود عقلي متوسّط بين الله وبين

---

١) مش ٢: + الرضا و. ٢) اصل: التي هي/ دا، آس: الذي/ همه نسخ: هو.

٣) آس (هامش): العلم إنّما هو حصول الصورة المعلومة، وهي مثال مطابق للأمر الخارجي، وذلك يطّرد في العلم القديم والحادث. وعلم البارئ ـ تعالى ـ فعلّي متقدم على المعلوم الخارجي، وصورة المعلومات حاصلة له قبل وجودها. ولا يجوز أن يكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضوع آخر، فإنه يلزم الدور والتسلسل وأن لا يكون علماً له؛ وليست صوراً معلقة أفلاطونية، لأنّا أبطلنا ذلك؛ ولا من الموجودات الخارجية، إذ العلم لا يكون إلّا صورة. فلم يبق من الاحتمالات إلّا أن يكون في صقع من الربوبية، وأنت إن لم تدرك كيفية هذا فلابأس؛ لأنّ خطر العلم أضيق من ذلك، وليس إلى هذا المطلب العالي مطمح وسيما في دار الغرور، فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقرّبون والأنبياء والاولياء العارفون عن الوصول إليه إلّا من فضله الله ـ تعالى ـ تفضيلاً. فإن أردت لمعة من ذلك، فجاهد نفسك وتفكّر في خلوتك وفرّغ زوايا قلبك ليحدث لك حادث تطمئن به. (انتهى كلامه.) هذا ما قاله الشيخ الرئيس في رسالته التي وضعها لتحقيق علم البارئ ـ تعالى.

٤) آس: + تعالى. براى مطالعه بيشتر رجوع شود به كتاب مبدؤ معاد ـ ص ١٢٤/ اسفار ـ ج ٦، ص ٢٩٠.

٥) لك: العلوم/ در مبدأ و معاد: «للمعلوم التفصيلية» (ص ١٢٤ ط آشتياني).

٦) آس: + تعالى. ٧) سورة انعام، آية ٥٩.

خلقه، فيه جميع[١] صور الأشياء على الوجه العقلي. وهو أيضاً عقل[٢] بسيط؛ إلّا أنّ الحقّ الأوّل واحد حقيقي بسيط، وتلك[٣] الأقلام متعدّدة، و[٤] ليس في غاية البساطة. وإلى هذا أشار بقوله ـ تعالى ـ[٥]: ﴿وإنْ مِنْ شيءٍ إلّا عِندَنا خَزائِنُهُ﴾[٦] وقوله: ﴿وَلِلّهِ خَزائِنُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض﴾[٧]. و «العقول الفعّالة» أقلام؛ لأنّ شأنها تصوير الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب، كما ينتقش[٨] بالأقلام[٩]، الصحائف والألواح.

وأمّا «اللوح»، فهو جوهر[١٠] نفساني وملَك روحاني يقبل العلوم من القلم ويسمع كلام الله منها. و[١١]يعبَّر عن هاتين المرتبتين بـ «القلم الأعلى» و «العقل الأول» و «الروح الأعظم» و «الملَك المقرّب» و «الممكن الأشرف».

ومعلوم أن صُوَر جميع ما أوجده الله ـ تعالى ـ من ابتداء العالم إلى آخره حاصلة فيها على وجه بسيط مقدّس عن كثرة تفصيلية، وهي صورة «القضاء» الإلهي. فمحلّه عالَم «الجبروت»؛ وهو المسمّى بـ «أمّ الكتاب» بهذا الاعتبار، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّهُ فِى أُمِّ الكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[١٢]؛ وبـ[١٣] «القلم»،

---

١) مش ٢: ـ جميع.

٢) دا، آس، ج: عقل / در اصل و نسخ ديگر: عقلي.

٣) جز أصل بقية نسخ: تلك.

٤) مش ٢ لك مش ١: ـ و.

٥) اصل وبقيه نسخ جز دا: ـ تعالى.

٦) سورة حجر، آية ٢١.

٧) سورة منافقون، آية ٧.

٨) مش ١: يتنقّش.

٩) دا: باقلام.

١٠) مش ٢، مش ١: حر / لك، مش ١ (نسخه بدل)، ج: جوهر / اصل و بقيه نسخ: جبر. اسفار (ج٦، ص٢٩٢): «هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الأوّل ـ تعالى ـ ونشأ بتوسطه جواهر أخرى قدسية...»

١١) لك، مش ٢، آس، مش ١: + قد.

١٢) سورة زخرف، آية ٤.

١٣) اصل: فإنّ / بقيه نسخ: وبالقلم (معطوف به: أمّ الكتاب).

باعتبار إفاضة الصور منه على النفوس الكُليّة والفلكيّة[١]، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾[٢].

أمّا تسمية هذا العالم بـ«عالم الجَبَرُوت» لأنّه كما يفيض منها صور الأشياء وحقايقها بإفاضة الحق ـ سبحانه ـ[٣]، فكذلك يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانويّة[٤] التي بها تُجبر نقصاناتها[٥]؛ فبهذا الاعتبار، أو اعتبار أنّها تجبرها على كمالاتها، تسمى بـ[٦] «عالم الجبروت»، وهي صورة[٧] جبّارية الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلاَ حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِى كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٨].

ومنها «القضاء والقدر»: فـ«القضاء» عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكليّة والصور[٩] العقلية في العالم العقلي على الوجه الكلّي[١٠]، على سبيل الإبداع[١١]. وتلك مرتبطة[١٢] بالحق[١٣] الأوّل، موجودة في صُقع[١٤] الإلهيّة[١٥]؛ لا ينبغي عدّها من جملة «العالم» ـ بمعنى ما سوى الله ـ، بل إنّها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة. فهو «خزائن الله»[١٦] التي هي سُرادقات نوريّة ولمعات جماليّة وجلاليّة.

---

١) لك، آس: ـ و.

٢) سورة علق، آية ٣ و ٤.

٣) لك: ـ سبحانه.

٤) لك: الثانية.

٥) آس: نقصاصاتها.

٦) اصل، آس، لك، مش ٢، دا: ـ بـ.

٧) مش ٢، لك، دا، آس، ع: صفة.

٨) سورة انعام، آية ٥٩.

٩) لك: صورها.

١٠) ع: + لا.

١١) ع: الإبداء/ ودر مبدأ ومعاد (١٢٤ ط آشتياني): «بلا زَمان». در اسفار (ج٦، ص٢٩٢): «على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان».

١٢) دا: مرتبط.

١٣) اصل: بالعقل.

١٤) مش ٢: صنعة.

١٥) دا، مش ١، ع: إلهية.

١٦) ع: + تعالى.

وأمّا «القَدَر»، فهو[1] قَدَران: قدر عِلمي وقدر خارجي.

أمّا «القدر العلمي»، فهو عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادها الخارجيّة، مستندة إلى أسبابها وعللها الجزئيّة[2]، واجبة لازمة لأوقاتها منطبعة في قوّة إدراكيّة ونفس انطباعيّة.

وأمّا «القَدَر الخارجي»، فهو عبارة عن[3] وجودها في موادّها الخارجية مفصّلاً[4]، واحداً بعد واحد، «مرهونة بأوقاتها»[5] وأزمنتها، موقوفة على موادّها واستعدادها، متسلسلة من غير انقطاع[6] ولا زوال: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[7].

وأشار إلى القدر العلمي بقوله[8]: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[9]، ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾[10].

واعلم أنّه كما أنّ العالم العقلي ـ المعبّر عنه بـ«القلم» ـ محلّ القضاء، فالعالم النفساني السماوي محلّ قدره ـ تعالى ـ ولوح قضائه؛ إذ كلّ ما جرى في العالم أو[11] سيجري، مكتوب مثبَت في النفوس الفلكية، فإنّها عالمة بلوازم حركاتها؛ فكما يُنتسخ[12] في اللوح نقوش حسيّة، كذلك ارتسمت من عالم العقل

---

١) لك: ـ فهو.
٢) اسفار (٦/٢٩٢).
٣) مش ٢: من.
٤) مش ٢، لك، آس، مش ١، ج: مفصلة/ دا: منفصلة.
٥) اقتباس از حديث نبوي: «الأمورُ مَرهُونَةٌ بأوقاتها» (بحار الأنوار، ج٧٧، ص ١٦٥ ـ از عوالي اللئالي).
٦) دا: انطباع.
٧) سورة حجر، آية ٢١.
٨) دا: + تعالى.
٩) سورة قمر، آية ٤٩.
١٠) سورة رعد، آية ٣٩.
١١) لك: و.
١٢) اصل: ينسخ/ در بقيه نسخهها: ينتسخ بالقلم.

في عالم النفوس الكليّة صور معلومة مضبوطة بـعللها[١] وأسـبابها عـلى وجـه كلي.

فتلك الصور هي قدره ـ تعالى ـ؛ ومحلّها، وهو عالم النفوس الكليّة ـ التي هي[٢] قلب العالم الكلي عند الصوفية ـ، محلّ القدر ولوح القضاء. ثمّ يُنتقش منه في القوى المنطبعة الفلكيّة نقش[٣] جزئي؛ وهذا العالم هو «عالَم الخَيال الكلّي» و «عالم المِثال»، وهو لوح القدر؛ كما أنّ ذلك العالم ـ الذي هو عالم النفوس الناطقة الكليّة ـ لوح القضاء. وكلّ منهما[٤] «كتاب مبين»؛ إلّا أنّ الأوّل «لوح محفوظ» هـو[٥] «أمّ الكتاب»، والثاني «كتاب المَحو والإثبات»، وهذا العالم ـ أي عالم لوح القدر ـ [هو][٦] «عالم المَلَكوت» العمّالة.

وبالجملة، فهذه العوالم ـ كُليّتها وجـزئيّتها ـ كلّها كتب إلهـيّة[٧] و دفـاتر سبحانيّة، لإحاطتها[٨] بـ«كلمات الله التّامات». فعالم النـفوس والعـقول[٩] كـتابان إلهيّان، وقد يعبَّر عنهما[١٠] بـ«أمّ الكتاب» و «الكتابِ المبين»، لإحاطته[١١] بالأشياء

١) مش ٢، لك، دا، آس: بـعالمها/ در مـبدأ و مـعاد: «... مـضبوطة مـنوطة بـعللها وأسـبابها عـلى وجـه كـلي» (ص١٣٦).

٢) دا، مش ٢، آس، مش ١: بين.

٣) در مبدأ ومعاد: «فتلك الصور.... نقوش جزئية مشخّصة بأشكال وهيئات معيّنة مقارنة لأوقـات وأوضـاع معيّنة من لواحق المادة على ما يظهر في الخارج كما في قوله ـ تـعالى ـ: ﴿ومـا نـنزّله إلّا بـقدر مـعلوم﴾ وهـذا العالم...» (مبدأ ومعاد، ص١٢٦).

٤) مش ٢: منها. / در مبدأ ومعاد: «وكل منهما ـ لاشتماله على صورة الوجود كلّه ـ كتاب مبين...» (ص١٢٦).

٥) اصل: و / بقيه نسخ: هو، وهمچنين در مبدأ ومعاد (ص ١٢٦).

٦) در مبدأ ومعاد: «هو عالم الملكوت...».

٧) لك، مش ٢: الإلهية / در مبدأ ومعاد: «كتب إلهية».

٨) ع: لإحاطته / در مبدأ ومعاد: لاحاطتها.

٩) در نسخ ديگر بجز اصل: العقول والنفوس.

١٠) اصل، لك: عنها.

١١) ع: لإحاطتهما.

إجمالاً ولظهورها[١] فيها تفصيلاً. ويقال للنفس المنطبعة «كتاب المحو والإثبات»[٢].

و «الإنسان الكامل» المسمّى بـ[٣]«العالم الكبير» كتاب جامع لهذه الكتب، كما قال العالم[٤] الربّاني حكيم العرب والعجم ـ صلى الله عليه وآله ـ[٥]:

دواؤك فيكَ ولا تشعُر ... وداؤك منك ولا تُبصِرُ
وأنت الكتاب المبين الذي ... بآياته يَظهر المُضمَر
وتزعم أنّك جِرم صغير ... وفيك انطوىٰ العالَمُ الأكبرُ[٦]

---

١) ع: هما.

٢) آس (هامش): «لإثبات الحركة الجوهرية في النفوس المنطبعة، فهي دائماً في المحو والإثبات والتجدد والثبات؛ بخلاف الكتاب الإلهي وأم الكتاب، فهو عالم الثبات والقرار وليس من عالم الحدوث والحركة، لأنه ليس من عالم ما سوى الله، بل هو داخل في أصقاء الألوهية وعالم الربوبية، قديم بقدم الله ولا مجعول بعين لا مجعولية الذات، لانّه من لوازم الذات الغير المجعولة، وليس قدمه استقلالية حتى [لزم] تعدد القدماء ؛ كما فهم هكذا الشيخ أحمد الأحسائي وجوده سنداً لتكفير المصنف (ره). حاشاه من ذلك الأعتقاد الباطل، لأنّ المصنف (ره) قال في كثير من رسائله وكتبه بأنّ العقول أنوار إلهية وأضواء قيومية داخلة في صقع العالم الألوهية والحضرة الربوبية، ليست من عالم الماسوىٰ، قدماء بعين قدم الله ـ تعالى ـ وباقون ببقاء الله لا بإبقاء الله. تأمل في المقام! فإنه من مزال الأقدام من أكثر العلماء الأعلام والأذكياء الأفهام. كذا فهمت هذا المرام من أكثر الكلام للمصنف العلاّم رحمة الله عليه. (لمحررها الجاني).»

٣) مش ٢ و ١، دا، آس، ع: بعالم.

٤) دا: المعلّم / (در مبدأ ومعاد: العالم الرباني السبحاني...)

٥) دا، ع: عليه السلام.

٦) در ديوان امام على تأليف قطب الدين محمد بيهقى كيدرى (تصحيح دكتر ابو القاسم امامى) ص ٢٣٦:

دوائك فيك وما تشعر ... وداؤك منك وما تُبصر
أتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر
فلا حاجة لك في خارج ... يُخَبِّر عنك بما سُطِّرْ

ويؤيد ذلك ما قال أبو يزيد[١]: «لو أنّ العرش وما فيها ألف ألف[٢] مرّة في زاوية قلب العارف، لما ملأها».

فمن حيث عقله كتاب[٣] عقلي يسمّى بـ«أمّ الكتاب»، ومن حيث نفسه «لوح محفوظ»، ومن حيث روحه النفسانيّة ـ التي في فلك دماغه ـ «كتاب المَحو والإثبات»؛ وهي «الصُحُفُ المُكَرَّمةِ»[٤] المطهرّة التي «لا يَمَسُّها إلّا المُطَهَّرُون»[٥].

فتحدّس مما سردنا عليك معنى قول بعض اليونانيين[٦] من أنّ النفس جوهر شريف يشبه[٧] دائرة لا بُعد لها، ومركزها هو العقل؛ وذلك العقل دائرة استدارت على مركزها، وهو الخير المطلق الأوّل؛ فكل المجرّدات قد استدارت عليه، وهو مركزها، لتساوي[٨] نسبتها إليه انتهى إليه[٩].

ويؤيّد ما[١٠] قلنا ما قيل في الفارسية:

از حق چو رسد به «عقلِ كلّ»، راز	از «عقل» به «نفسِ كلّ» رسد باز
از نفس رود[١١] به خانهٔ «نور»[١٢]	بر لوح خيال جمله مسطور
«فكرت» ز «خيال» يابد الهام	در حال كند به حفظ پيغام
حفظش چه به نطق كرد اشارت	آورد كتاب در عبارت

١) در اصل، لك، آس: ابوزيد [ظ: البسطامي].
٢) اصل: ألف / صحيح: ألف + ألف.
٣) دا، آس: كتابه.
٤) اقتباس از آية ١٣ سورهٔ عبس: ﴿في صحف مكرّمة﴾.
٥) اقتباس از سورهٔ واقعة، آية ٧٩. ظ درباره قرآن مجيد.
٦) ظاهراً فلوطين اسكندراني.
٧) مش ٢، ١، دا، ع: يشبهه.
٨) آس: المتساوي / ع: التساوي.
٩) لك، دا، آس: ـ إليه.
١٠) مش ١: معًا.
١١) مش ٢: رسد.
١٢) آس: نور.

فاحفظ ما سردنا[1] عليك، ولا تُذِعها[2] الّا «لمن له قلب سليم»[3] «أو ألقى السمع وهو شهيد»[4]! جعلنا الله وإيّاكم من المتفكّرين ورزقنا[5] سبيل السالكين!

***

١) دا: سنزد.
٢) مش ٢، ع: تدعها.
٣) اقتباس از قرآن مجيد: ﴿إِلاّ مَن أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (سورهٔ شعراء، آيهٔ ٨٩).
٤) اقتباس از سورهٔ ق، آيهٔ ٣٧.
٥) دا: + الله.

المظهر السادس

في دوام إلهيّته

اعلم أنّ جماعة من المتكايسين[1] الخائضين فيما لا يُغنيهم[2]، زعموا أنّ إله العالم كان في أزل الآزال ممسكاً عن جوده وإنعامه[3] واقفاً عن فيضه وإحسانه؛ ثمّ سنح له أن يفعل، فشرع في الفعل والتكوين والتقويم، فخلق هذا العالم[4] العظيم، الّذي بعضه مكشوف بالحسّ والعيان وبعضه معلوم بالقياس والبرهان.

وهذا الرأي من سخيف الآراء ومن قبيح الأهواء؛ فإنّ صفات الحق عين ذاته وكمالاته الفعلية التي هي مبادئ أفعاله ـ كالقدرة والعلم والإرادة والرحمة والجود ـ كلّها غير زائدة على ذاته؛ فهو ـ تعالى ـ بنفسه قادر مريد، خالق لما

---

١) مش ٢: المتكالسين. («بعض المتكايسين» گاهى در باره بهمنيار بكار رفته است).

٢) لك، مش ١، آس، ع: يُعنيهم. اين تعبير مشهور و معمول است، ولى «يغنيهم» در اينجا مناسبتر به نظر مى رسد.

٣) دا: الغاده.

٤) مش ١، لك، دا، مش ٢، آس: الخلق.

يشاء[1] كيف يشاء،[2] وفاعل لما يريد كيف يريد؛ فكان خالقاً لم يزل، ولايزال[3] فاعلاً للعالم، كما يعلم في الآباد والآزال. فالخلق قديم، والمخلوق حادث؛ والعلم قديم، والمعلوم متجدّد. وكذا الإرادة والإفاضة مستمرّة أزليّة، والمراد والمُفاض حادث متجدّد: ﴿ولَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾[4]؛ لعدم تغيّره في ذاته وكمالات ذاته، ولا محوّل لفيضه ولا مبدّل لكلماته[5]: ﴿لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾[6]

فقوله إبداعه، وأمره كلمته وتكوينه: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أنْ تَقُومَ السَّماءُ وَالأرضُ بِأمْرِهِ﴾[7]، وأمره دائم. ولا يشتبه[8] عليك مقايسة هذا الكلام بكلام الأشعري[9] من أنّ «العلم قديم والتعلّق حادث»، لأنّ بين الكلامين بوناً بعيداً وفرقاً شديداً.

والذي دعاهم إلى هذا الظنّ القبيح المستنكَر ما توهّموا من[10] حدوث العالم حسبما اتّفق عليه أهل الشرايع ـ من اليهود والنصارى والمسلمين ـ تبعاً لإجماع الأنبياء عليهم السلام[11]، ولم يتبصّروا بأنّ العالم بكلّه وجزئه وكلّيه[12] وجزئيّه حادث زماني، وذلك لا ينافي كونه قائماً بالقسط[13] والعدل والجود والكرم أزلاً وأبداً: ﴿وَما كانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾[14].

---

۱) مش ۲: + و.
۲) لك، دا، آس، ع: ـ و.
۳) مش ۲: + عالماً.
٤) سورة فتح، آية ۲۳.
٥) اقتباس از: ﴿لا مبدّل لكلماته﴾ (سورة كهف، آية ۲۷؛ سورة انعام، آية ۱۱٥).
٦) سورة روم، آية ۳۰.
۷) سورة روم، آية ۲٥.
۸) آس: تشتبه.
۹) لك: + و.
۱۰) در بقيه نسخ بجز مش ۱: + أنّ.
۱۱) اصل، مش ۱: ـ عليهم السلام.
۱۲) مش ۲، لك، آس، ع: كليّته وجزئيّته.
۱۳) اقتباس از: سورة آل عمران، آية ۱۸.
۱٤) سورة إسراء، آية ۲۰ / مش ۲، آس: محذوراً.

تحقيق

اعلم أنّ حقائق الأشياء ـ كلّها ـ وصُورها العلميّة[١] موجودة عند الله ـ تعالى ـ، واجبة بوجوبه الذاتي، باقية ببقاء الله ـ لا ببقاء أنفسها ـ؛ وهي واحدة من حيث الوجود بحيث لا كثرة في وجودها وإن كانت كثيرة من حيث معانيها وأعيانها التي هي صور أسماء الله وصفاته كما قال الله سبحانه[٢]: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاٰ يَعْلَمُهَا إِلّا هُوَ﴾[٣]. وبهذا يندفع الشبهة الواردة في قوله ـ عليه السلام ـ: «كان الله عالِماً ولا معلوم»[٤]. وإلى الصور[٥] العلمية أشار بقوله[٦]: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٧]، وقوله[٨]: ﴿وَإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[٩]، ﴿وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[١٠].

و[١١]اعلم أنّ الباريَ[١٢] تام القدرة والقوّة، لا يلحقه عجز ولا قصور في ذاته ولا دثور و[١٣]فتور في فعله، وفاعل بالاختيار لا بالطبع ـ تعالى الله عمّا يقوله[١٤] الملحدون.

وهو قيّوم الكلّ مفيض الخير أزلاً وأبداً، وناشرُ لِواء القدرة بإظهار الممكنات وإيجاد المُكوَّنات وخلق الخلائق وتسخير الأُمور وتدبيرها؛ فالكلّ منطوية مطموسة تحت سلطان نوره وسطوة كبريائه: ﴿أَلاٰ إِلَى اللهِ تَصِيرُ

---

١) مش ٢، لك، دا، آس، ع: + الأصلية.

٢) اصل، مش ١: ـ كما قال الله سبحانه.

٣) سورة انعام، آية ٥٩.

٤) «عالم إذ لا معلوم» (نهج البلاغة، خطبة ١٥٢.)

٥) ع: الصورة.

٦) آس: + تعالى.

٧) سورة نمل، آية ٧٧.

٨) ع: + تعالى.

٩) سورة يس، آية ٣٢.

١٠) سورة شورى، آية ٢٤. اصل: يمحق.

١١) مش ٢: ـ و.

١٢) ع: + تعالى.

١٣) ع: + لا.

١٤) مش ٢: يقول.

الأُمُورُ﴾[١].

تكملة[٢] الفاعل على ستّة أُصناف:

فاعل بالطبع، وهو الذي يصدر عنه فعل[٣] بلا شعور منه.

وفاعل بالقسر، وهو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور[٤] وإرادة. (والفرق بينهما أنّ في الأوّل فعله ملايم[٥] لطبعه[٦]، وفي الثاني على خلاف مقتضى طبعه.)

وفاعل بالجبر، وهو الذي يصدر عنه فعل[٧] بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه.

وهذه الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها.

وفاعل بالقصد، وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلّق[٨] بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة أُصل قدرته وقوّته -من دون انضمام الدواعي أو الصوارف- إلى فعله وتركه[٩] واحدة.

وفاعل بالعناية، وهو الذي يتبع فعلُه علمَه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في[١٠] الفعل كافياً لصدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم.

وفاعل بالرضا، وهو الذي يكون علمُه بذاته -الذي هو عين ذاته- سبباً

---

١) سورة شورى، آية ٥٣.

٢) لك: هداية/ ع: -تكملة. مباحث فاعليّت واقسام فاعل كه در كتب ديگر در بخش امور عامه آمده است، در اينجا در بخش الهيات اخص، و در باب علم و قدرت بارى تعالى آورده شده و سبک ويژه كتاب را نشان مى‌دهد.

٣) لك: الفعل.

٤) دا: + قصد/ ع: + لا.

٥) آس: (نسخه بدل): مناسب.

٦) لك، مش ١، مش ٢، دا: بطبعه.

٧) ع: فعله.

٨) آس: -بعلمه المتعلق.

٩) ع: +في درجة.

١٠) مش ٢: من.

لوجود الأشياء، ونفس معلوميّة[١] الأشياء له نفس وجودها عنه، بلا اختلاف؛ وإضافة عالميّته بالأشياء هي بعينها إضافة فاعليّته[٢] لها، بلا تفاوت[٣].

وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كونها تفعل بالاختيار.

ولايخفى أنّ اتّصافه ـ تعالى ـ بالفاعلية بالوجوه الثلاثة الأُول غير جائز؛ وذاته أرفع ـ أيضاً ـ من أن يكون فاعلاً بالمعنى الرابع، لاستلزامه[٤] التكثير المستلزم للتجسيم[٥]. فهو فاعل إمّا بالعناية أو بالرضا.

لكنّ الحقّ أنّه فاعل بالأوّل منهما[٦]؛ لأنّه ـ تعالى ـ يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء ـ الذي هو عين ذاته ـ منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية[٧]. ولا تُصغ إلى قول الطباعيّة والدهريّة ـ خذَلَهم الله[٨] ـ: «إنّ الواجب فاعل بالطبع»، وإلى قول جمهور الكلاميّين من أنّه فاعل بالقصد، وقول الشيخ الرئيس[٩] ومتابعيه من أنّ فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية، و[للصور][١٠] العلميّة الحاصلة في ذاته [ـ على رأيهم ـ][١١] بالرضا. وكُن موقناً فيما سردنا[١٢] عليك من تحقيق المقام، وارفع عن بصيرتك غشاوة الجهل وحُجُب الظلام، وكن من ﴿الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾[١٣]، ﴿ذٰلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[١٤].

---

١) لك: معلوميته.
٢) مش ٢: فاعلية.
٣) ج: + وتعدّد.
٤) ج: + مع قطع النظر عن الإضطرار.
٥) لك: للتجسّم.
٦) اصل، لك، مش ١، مش ٢: منها.
٧) اصل، لك، مش ١، آس (هامش): وهذا معنى قول النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ: «كان الله عالماً ولا معلوم.» فتأمل! (منه.)
٨) دا: + تعالى.
٩) لك: ـ الرئيس.
١٠) همة نسخ: للصورة. / در اسفار: للصور.
١١) در اسفار، ج ٢، ٢٢٤.
١٢) دا: سنرد.
١٣) سورة انعام، آية ٩٠.
١٤) سورة انعام، آية ٨٨.

توضيح

إن أردت تحقيق كلماته، فاعلم أنّ بين[١] البارئ ـ جلّ مجده[٢] ـ وبين العالم وسائط نوريّة[٣]، وأسباب أفعاله هي فوق الخلق ودون الخالق، وهم الحُجب الإلهيّة والسُّرادِق النوريّة والأضواء القيّوميّة، كأضواء هذه الشمس المحسوسة، كأنّها برزخ بين الذات النيّرة وبين الأشياء المستنيرة. وتلك الوسائط قد يعبّر عنها بـ«كلمات الله»[٤] وبـ«[الـ] كلمات التامّات»، التي لا[٥] يجاوزهنّ برّ ولا فاجر من شرّ كلّ شيطان مَريد[٦]؛ وهي من «عالم الأمر»، وهو خير كلّه لا شرّ فيه. ولذلك وقع الاستعاذة من الشرور بكلمات الله، وكلّ ما في عالم الخلق مملوّ بالشرور والنقائص والآفات.

وأشار بتوسّط الكلمات للإفاضة بقوله[٧]: ﴿لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّی وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[٨].

فـالكَلِماتُ إشارة إلى ذوات نوريّة، بها يصل فيض الوجود إلى الأجسام والجسمانيّات. والبحر إشارة إلى هيولى الأجسام، التي[٩] شأنها القبول والتجدّد؛

---

١) مش ٢: ـ بين. ٢) ع: تعالى.

٣) لك، آس (هامش): واعلم، أيها السالك، أنّ هذه الأنوار العقليّة والوسائط النورية والأشعة الربانيّة عند جمهور الفلاسفة يسمّى بـ«العقول الفعّالة»، وعند المشائين بـ«الصور العلميّة»، وعند الأفلاطونيين بـ«المثل النورية»، وعند الصوفية بـ«الأضواء القيوميّة» و«الأسماء الإلهية»؛ فهم المراحل الإلهية والحجب النورية والسرادقات القدسيّة، باقية ببقاء الله، موجودة بوجوده. فافهم ما سردنا عليك، ولا تكن جاحداً لما يقرع سمعك ولا يسمعه ساكنوا ملكوتك! (منه ـ ره.)

٤) آس (هامش): وبهذا سمّي الأئمة ـ عليهم السلام ـ بكلمات الله، لأنّهم وسائط ذو جهتين بين البارئ ـ عزّ اسمه ـ وبين المخلوقات. فتدبر! (منه ـ أحمد.)

٥) لك: ـ لا. ٦) ع: ـ مريد.

٧) دا، آس: + تعالى. ٨) سورة كهف، آية ١٠٩.

٩) مش ٢: + من.

وشأن الكلمات الإفاضة بعد الإفاضة[١]. ولا شكّ أنّ الوسائط هُويّات وجوديّة بسيطة وذوات مجرّدة عن المواد الجسميّة، وكلّ مجرّد أمر روحاني وجوده عين العلم والإدراك؛ فهي لا محالة عقول قدسيّة وأرواح عالية متّصلة بالحقّ الأوّل اتّصال الشعاع بالشمس؛ ولهذا أُضيفت[٢] إليه[٣] بقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾[٤].

وقد يعبّر عن هذه الكلمات بـ«عالم الأمر[٥]» وقد يعبّر عنها بـ«قول الله»، كما قال[٦] ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٧]، فقال[٨]: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[٩].

وبالجملة «كلمة[١٠] الله» أمر موجود روحاني مؤيّد للأنبياء ـ عليهم السلام ـ بالوحي: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾[١١]. وهذا هو الروح العلوي الذي قيل إنّه لم يقع تحت ذلّ «كُن»؛ لأنّه نفس كلمة «كُن»، وهو بعينه نفس «الأمر»: ﴿وَكَلِمَةُ[١٢] اللهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾[١٣]. ومن حيث[١٤] يكون بها حياة الموجودات، يقال لها

---

١) لك، آس (هامش): لا يقال تفسير الآية بهذا المعنى مناف لما ورد عن حاملي العلم والحكمة، أرباب العصمة ـ عليهم السلام ـ من أنّ المراد بكلمات الربّ فضائل أمير المؤمنين(ع) والبحر عليّ(ع) [لا] معناه اللغوي وهو بحار جميع العالم لأن يفسّرهم (ع) من البطون، وللآية الكريمة بطون أخر فتحقّق! وكن متأمّلاً في الحقّ لأنّ التدبّر في الحقّ أحق. (منه ـ ره.) ولهذا سمّي الأئمة ـ عليهم السلام ـ بكلمات الله لأنهم وسائط ذو جهتين بين الباريْ ـ عز اسمه ـ وبين المخلوقات، فتدبر! (منه.)

٢) لك، دا: أضيف.

٣) آس، ع: + تعالى.

٤) سورة انعام، آية ١١٥.

٥) دا: ـ الأمر.

٦) ع: + الله.

٧) سورة نحل، آية ٤٠.

٨) دا: + الله تعالى / آس، ع: + تعالى.

٩) سورة يس، آية ٧.

١٠) ع: كلمات.

١١) سورة شورى، آية ٥٢.

١٢) لك، ع: كلمات.

١٣) سورة توبه، آية ٤٠.

١٤) ع: + هي.

«روح الله»: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّي وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[١].

إشراقٌ عقليٌّ[٢] لا شكّ أنّ إرادته أزليّة، وتخصيص بعض الأشياء بتعلّق الإرادة في أوقاتها المعيّنة الجزئية عند حضور استعداداتها إنّما هو لأجل قُصور قابليّاتها عن القبول الأتمّ[٣]؛ فإذا كانت الإرادة دائمة فالقول واحد والخطاب دائم: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٤]، وإنّ المقول[٥] له والمخاطَب حادث متجدّد. فكلامه، الذي هو أمره، متعلّق بجميع المكوّنات، أمر التكوين؛ وهو خطاب بكلمة «كُن»، وهي كلمة وجوديّة. فسمعت أعيانُ المكوّنات خطابَه ودخلتْ في باب الوجود: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[٦].

فمن كان له سمع حقيقي، يسمع كلام الحقّ وخطابَه؛ وقد ورد عن النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «إنّ فيَ أمّتي مُحدَّثين مكلَّمين»؛ وليس هؤلاء «المكلَّمين» أنبياء تشريع ورسالة، لأنّ الرسالة قد انقطعت وأبوابها قد غلّقت[٧] بعد نبيّنا ـ صلى الله عليه وآله وسلم. و أيضاً ورد عنه ـ عليه السلام ـ: «إنّ لِلّهِ عِباداً لَيْسُوا بأنبياء يَغْبِطُهُمُ النَّبِيُّونَ»؛ أي ليسوا بأنبياء تشريع، هم في الشريعة تابعون[٨] لمحمّد ـ صلى الله عليه وآله وسلم.

واعلم أنّ التكلّم الحقيقي ليس من شرطه أن يكون بكِسوة الألفاظ والحروف، ولا تمثّل المتكلّم بصورة شخصيّة؛ بل إلقاء كلام معنوي إلى قلب مستمع من الله: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ * إِنَّ شَرَّ

---

١) سورة اسراء، آية ٨٥.
٢) اصل، مش ٢: ـ عقلي.
٣) لك: ـ الأتم.
٤) سورة يس، آية ٨٢.
٥) دا: المعقول.
٦) سورة قمر، آية ٥٠.
٧) لك: أغلقت.
٨) اصل: نائبون.

الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ * وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْراً لأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾[١].

هداية

اعلم أنّ كلامه ـ تعالى ـ ليس كما زعمته الأشاعرة من أنّه معانٍ[٢] نفسيّة قائمة بذاته ـ تعالى ـ؛ وسمّوها «الكلام النفسي». ولا كما ذهبت[٣] إليه المعتزلة من أنّه خلق أصوات وحروف دالّة على المعاني في جسم من الأجسام، وإلّا لكان كلّ كلام كلام الله. بل حقيقة[٤] التكلّم[٥] إنشاء «كلمات تامّات» وإنزال «آيات محكَمات[٦] وأُخر متشابهات»[٧] في كسوة الألفاظ والعبارات.

والكلام «قرآن» وهو العقل البسيط والعلم الإجمالي؛ و «فرقان»، وهو المعقولات التفصيليّة. وهما جميعاً غير «الكتاب»؛ لأنّهما من «عالم الأمر» و «عالم القضاء»، وحاملهما[٨] «اللوح المحفوظ» و «القلم»، و «الكتاب» من «عالم الخلق والتقدير»، ومظهره عالم القَدَر الذهني[٩] أو القَدَر العيني[١٠]. والأوّلان غير قابلين للنسخ والتبديل، لأنّهما فوق الزمان؛ بخلاف الثالث[١١]، لانّه موجود زمانيّ، ومحلّه «لوح قَدَري» نفساني و[١٢] هو «لوح المحو والإثبات»؛ و «الكتاب» يُدركه كلّ أحد، و «القرآن» ﴿لاَ يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[١٣].

واعلم أنّ الكلام المُنزَّل من عند ربّ العالمين له منازل: الأوّل القلم

---

١) سورة انفال، آيات ٢١ تا ٢٣.

٢) اصل، مش٢، آس: معاني / ع (نسخه بدل): صفة نفسية هي معان قائمة بذاته.

٣) اصل: ذهب.

٤) آس: حقيقته.

٥) دا: ـ التكلم.

٦) مش ٢: بيّنات (نسخه بدل: محكمات).

٧) اقتباس از: آية ٧ سورة آل عمران.

٨) اصل: حاملها.

٩) اصل: الزهف / ظ همان قدر علمي.

١٠) اصل: الغني / ظ همان قدر خارجي.

١١) مش ٢: الثاني / دا، آس: الكتاب.

١٢) ع: ـ و.

١٣) سورة واقعه، آية ٧٩.

الربّاني، والثاني اللوح المحفوظ، والثالث لوح القدر[1] والسماء الدنيا، والرابع لسان جبرئيل؛ تلقاه الرسول الأمين ـ عليه السلام ـ في جميع المقامات؛ تارة أخذه من الله بلا واسطة ملك، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ دَنا فَتَدَلّىٰ * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ * فَأَوْحىٰ إِلىٰ عَبْدِهِ ما أَوْحىٰ * ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأىٰ﴾[2]؛ وتارة بواسطة جبرئيل: ﴿وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ * إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوىٰ﴾[3]؛ وتارة في مقام غير ذلك المقام الشامخ الإلهي: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ * عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوىٰ﴾[4].

ومن هذا المقام ما كان في أوّل البعثة، في جبل «حراء» أو في جبل «فاران»، فأتاه جبرئيل بصورة محسوسة وسمع منه: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ﴾[5]؛ كما سمع موسى ـ عليه السلام ـ في طور سَيناء ﴿إِذ رَأىٰ ناراً... * فَلَمّا أَتيٰها نُودِىَ يا مُوسىٰ * إِنّى أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ... * ... فَاسْتَمِعْ لِما يُوحىٰ * إِنَّنى أَنَا اللهُ لا إِلٰهَ إِلّا أَنَا فَاعْبُدْنى...﴾[6].

ومن منازل كلام الله ما يدوّن[7] في القراطيس؛ يبدو[8] لكلّ أحد، ويتكلّم به كلّ متكلّم، ويسمعه كلّ مستمع: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾ ﴿وَإِنَّهُ لَفِى زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾[9].

***

١) مش ٢: القدرة.

٢) سورة نجم، آيات ٨ تا ١١.

٣) سورة نجم، آيات ٣ تا ٥.

٤) سورة نجم، آيات ١٣ تا ١٥.

٥) سورة علق، آيات ١ تا ٥.

٦) سورة طه، آيات ١٠ تا ١٤.

٧) اصل: يمدون.

٨) اصل: بيدو.

٩) سورة شعراء، آيات ١٩٢ و ١٩٦.

المظهر السّابع

في حدوث العالم وكون وجوده ووجود كلّ ما فيه مسبوقاً بالعدم الزماني

اعلم أنّ الكتب الإلهيّة والآيات الكلاميّة قائلة ناطقة بأنّ العالم بأسره حادث زماني، لأنّ الغرض من خلق العالم ليس نفسه[1]، بل ما هو أشرف منه؛ فإنّ الغرض من خلق السماوات والأرض وما فيهما[2] تبليغ الأشياء إلى غاياتها[3] الذاتيّة وخيراتها الأصلية وإزالة شرورها ونقائصها عنها، ليكون العالم كلّه خيراً محضاً لا شرّ فيه، ونوراً محضاً لا ظلمة فيه، وتماماً لا نقص معه[4]، ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[5].

---

١) دا: بنفسه.

٢) دا: فيها.

٣) اصل: غايتها.

٤) ع: فيه (خ ل: معه).

٥) سورة انفال، آية ٣٩.

فالغرض من أصل الإبداء و جود البارئ[١] وفيضه أن يصل كلّ ناقص إلى كمالهِ، وتبليغ[٢] المادّة إلى صورتها، والصورة إلى معناها ونفسها، والنفس إلى درجة العقل ومقام الرّوح؛ وهناك الرّاحة والطمأنينة والسعادة[٣] القُصوى والخير الأعلى. والمقصد الأقصى واللباب الأصفى في بناء الأرض والسماء وجَري سفينة الهيولى في طوفان الدنيا ليحيى من حيّ عن بيّنة ويهلك من هلك عن بيّنة[٤]؛ ولأجل هذا جيء الأنبياء والرسل والكتاب والدعاء[٥]، التي هي كالمَعلَم لهذه السفينة، حتى لا تقطع[٦] السفينة طريق الشرّ وينقطع الشرّ ويصل الجالسون فيها إلى بَنادرهم[٧] وتزول الدنيا وتقوم القيامة وينمحق الشرّ وأهله. فاحفظ، يا أخي، هذا العلم المخزون والسرّ المكنون الّذى ﴿لاَ يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٨].

برهانٌ عقليّ

اعلم أنّ «الحادث» بعد ما لم يكن، لابدّ له[٩] من مُرجِّح؛ لاستحالة حدوث شيء لا عن سبب. وذلك المرجِّح لابدّ أن يكون حادثاً كلّه أو شيء من تمامه، وإلّا لدام «الترجيح» فدام «الأثر»، فلم يكن حادثاً وقد فُرض حادثاً[١٠]، هذا خلف. ثم يعود الكلام إلى مرجّح المرجِّح[١١]، فإمّا

---

١) اصل: ابداع الباریٔ و جوده.

٢) دا: تبلغ.

٣) اصل: +و.

٤) اقتباس از: سورۀ انفال، آیۀ ٤٢: ﴿لیهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة﴾.

٥) ع: الدعاة. این کلمه با انبیاء ورسل مناسبت بیشتری دارد، ولی به نظر می‌رسد دعاء اصح است؛ زیرا ادعیه مأثوره را همپای کتاب قرار داده است. وکلمۀ «معلَم» (به فتح میم ولام خوانده شود) مناسب‌تر است.

٦) اصل: یقطع.

٧) اصل: تبادرهم/ع: مقارهم.

٨) سورۀ واقعة، آیۀ ٧٩.

٩) لك: ـ له.

١٠) دا، آس: حادث.

١١) مش ١، ع: مرجح/لك، اصل: المرجح/دا، آس: مرجّح المرجَّح.

أن يتسلسل علل حادثة مجتمعة لا إلى نهاية، وهو باطل، لما علمت أنّ البارئ ـ جلّ اسمه ـ مبدأ سلسلة الممكنات كلّها، وهو أزليّ غير حادث؛ أو يكون أسباباً متعاقبة كلّ منها سبب للاحِقه، فيجب أن ينتهي السلسلة إلى سبب هو علّة العلل كلّها؛ فإذن قد ثبت أنّ العالم الجسماني حادث بجميع ما فيه.

واعلم أنّ مسألة حدوث العالم مع إثبات الصانع وتوحيده وتوحيد صفاته إحدى المسائل الشريفة[١] الّتي مَنَّ الله على مُحقّقيه و فَضّلَهُ على كثير من خلقه تفضيلاً[٢]. ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى هَدٰانٰا لِهٰذٰا وَمٰا كُنّٰا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاٰ أَنْ هَدٰانٰا اللّٰهُ﴾.[٣]

تكملة

اعلم أنّ في الكتاب الإلهي آيات كثيرة دالّة على دثور العالم وخرابه واضمحلال وجوده مع بقاء صورها[٤] العلميّة عند الله القويم، حسبما رآه كُبَراءُ الحكماء وأساطينهم الأقدمين، ما خلا أصحاب أرسطو ومن لحقهم.

فمن الآيات قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ وَالسَّمٰوٰاتُ مَطْوِيّٰاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[٥]، ومنها قوله ـ تعالى ـ[٦]: ﴿وَنُفِخَ فِى الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِى السَّمٰوٰاتِ وَمَنْ فِى الْأَرْضِ﴾[٧]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَتَرَى الْجِبٰالَ تَحْسَبُهٰا جٰامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحٰابِ صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٨]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٩]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوٰاتُ﴾[١٠].

---

١) اصل: الشرعية.

٢) اقتباس از آية ٧٠ سورة اسراء.

٣) سورة اعراف، آية ٤٣.

٤) مش ٢: صوره.

٥) سورة زمر، آية ٦٧.

٦) لك: ـ تعالى.

٧) سورة زمر، آية ٦٨.

٨) سورة نمل، آية ٨٨.

٩) سورة ابراهيم، آية ١٩.

١٠) سورة ابراهيم، آية ٤٨.

فكلّ هذه الآيات تدلّ على أنّ كلّ ما في السماوات والأرض يفنى ويزول بالنفخ الإسرافيلي في الصور.

ومن الآيات الدالة على حدوث العالم قوله ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ[1] ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾[2]. فالله ـ سبحانه ـ أخبر عن خلق المكوّنات في هذه المدّة؛ وذلك لأنّ الحادث التدريجي الوجود زمان حدوثه[3] بعينه زمان ثبوته[4] واستمراره، إذ لا بقاء له إلّا الحدوث التجدّدي.

فعُلم بالبرهان والقرآن ـ جميعاً ـ أنّ هذا العالم الجسمانيّ كلّه[5] حادث مسبوق بالعدم الزماني، ولا بقاء للجسم الطبيعي؛ لأنّه في ذاته لا يخلو عن الحدوث، وما لا يخلو في ذاته عن الحدوث فهو حادث الهويّة، تدريجيّ الذات، متغيّر الكَون؛ لكنّ الحقايق النوعيّة ثابتة الوجود في علم الله ـ تعالى.

فعلمه ـ تعالى ـ بالأشياء[6] ثابت غير متغيّر، والمعلومات[7] متغيّرة؛ كما أنّ قدرته أزليّة، والمقدورات حادثة؛ فما عندك ينفد وما عند الله باق[8].

تحقيق عرشي[9]

اعلم أنّ هذه الأيّام، التي وقع خلقة المكوّنات فيها، ليست من أيّام الدنيا الّتي كلّ يوم منها في دورة الشمس بحركة الفلك الأقصى؛ بل من أيام الربوبيّة التي كلّ يوم منها مواز لألف

---

١) آس (هامش): وقيل: المراد من ستّة أيام هي عدد لفظ «كُن» بحساب الجُمَّل؛ فإنّ عددها مع عدد الحرفين المتلفظتين بهما اثنان وسبعون، وهي عدد ساعات ستة أيام. فتأمل! (منه ـ أحمد.)

٢) سورة اعراف، آية ٥٤؛ سورة يونس، آية ٣.

٣) اصل: وجوده.

٤) لك: بقائه.

٥) ساير نسخ: بكلّه.

٦) لك: ـ بالاشياء.

٧) ساير نسخ: + متكثّرة.

٨) اقتباس از: سورة نحل، آية ٩٦: ﴿ما عندكم...﴾ / آس (هامش): من الحقايق النوعية والصور العلمية والاعيان الثابتة باق. اه. (لمحررها.)

٩) اصل: عقلي.

سنة ممّا تعدّون: ﴿يُدَبِّرُ الأمرَ مِنَ السَّماءِ إلَى الأرضِ ثُمَّ يَعرُجُ إلَيه في يَومٍ كانَ مِقدارُهُ ألْفَ سَنَةٍ مِمّا تَعُدّونَ﴾[١] ﴿وَإنَّ يَوماً عِندَ رَبِّكَ كَألْفِ سَنَةٍ﴾[٢].

فهذه «السّتة الأيّام» ستّة آلاف سنة من زمان آدم ـ عليه السلام ـ مبدأ خلق الكائنات بحسب ما يعدّه أهل التواريخ ويضبطه المُنجّمون إلى بعثة الرسول الخاتم ـ عليه السلام ـ[٣]؛ فأخبر ـ سبحانه وتعالى ـ عن خلق المكوّنات في هذه المدّة باعتبار تكميلها[٤]، لأنّ تكميل المكوّنات بوجوده ـ عليه السلام ـ ورسالته.

و[٥]اعلم أنّ «أيام[٦] الإلهيّة» غير «أيّام الربوبيّة» لأنّ «اليوم الإلهي» هي «يوم ذِي المَعارِج» مقداره خمسين ألف سنة: ﴿لَيسَ لَهُ دافِعٌ * مِنَ اللهِ ذِي المَعارِجِ * تَعْرُجُ المَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ ألْفَ سَنَةٍ * فَاصْبِرْ صَبْراً جَمِيلاً﴾[٧].

استبصار عقلي[٨]

اعلم أنّ سبب وقوع النفوس[٩] الإنسانية في هذا العالم وابتلائها[١٠] بهذه البليّات الدنيويّة، التي

---

١) سورة سجده، آية ٥. اين آيه در نسخة اصل، نيست.

٢) سورة حجّ، آية ٤٧.

٣) لك: صلى الله عليه وآله وسلم.

٤) مش ٢: تكليمها.

٥) ع: ـ و.

٦) اصل، مش ٢: الأيام.

٧) سورة معارج، آيات ٢ تا ٥.

٨) اصل: تحقيق عرشي.

٩) ع: للنفس/ آس (هامش): وبهذا يحمل قول أستاد الحكماء المعلم الأول [فلوتين] في أثولوجيا من أنّ سبب وقوع النفوس الإنسانية بهذا العالم أنّ النفوس كانت مرتاشة كالطير؛ فلمّا سقطت ريشها بسبب جناية نفس الأب، سقطت كالطير من الهواء إلى عالم الدنيا؛ فلمّا ذاته ارتاشت، صعدت إلى عالمه الأصلي؛ فتبصّر! (منه ـ أحمد.)

١٠) مش ٢، لك، دا، مش ١، ع: ابتلائه.

أُحاطت بهم فيها، هو الخطيئة التي[١] اكتسبها ـ لنقص إمكاني في جوهره وقصور طبيعي في ذاته[٢] ـ أبوهم آدم ـ عليه السلام ـ لمّا ذاق الشجرة وبدت سوآته، وهي الشجرة المنهيّة عن أُكلها.

ثمّ لما تمّت حيلة إبليس على آدم ونال[٣] بُغيته بإيصال الأذيّة إليه وبلغ أُمنيته[٤] بإيقاع الوسوسة عليه، سأل[٥] الإنظار إلى يوم يُبعثون. فلمّا أُجيب إلى يوم الوقت المعلوم، اتّخذ لنفسه جنّة غرس فيها أشجاراً وأجرى[٦] فيها أنهاراً، مُشاكلاً بالجنّة التي أُسكنها آدم ـ عليه السلام ـ وقاس عليها وهندس على مثالها ليجعل مسكن إمامه[٧] وذريّته وأولاده وأتباعه وأشياعه، وهي كمثل السراب الذي ﴿يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾[٨]؛ وذلك أنّه من الجنّ، وقياسه كالقياس المغالطي السفسطي، وغرضه من ذلك الهندسة والقياس إبعاد الخلائق عن[٩] سنن الحق والصراط المستقيم والطريق القويم.

فاجتهد، أيّها السالك إلى الله ـ تعالى ـ والطائر بجناحي العلم والعمل، لعلّك توفّق للخروج من جنّة إبليس؛ فترجع إلى جنّة[١٠] أبيك آدم ـ عليه السلام ـ

---

١) اصل: ـ التي.

٢) مش ٢، آس: جوهره... ذاته / اصل، بقيه نسخ: جوهرها... ذاتها.

٣) دا: قال.

٤) آس: أُمنيّة.

٥) بقيه نسخ: + ربّه.

٦) لك: جرى.

٧) مش ٢: امانيه.

٨) سورة نور، آية ٣٩.

٩) اصل: من.

١٠) آس (هامش): إن كان المراد من جنة أبينا آدم(ع) جنة القرب والوصال، وهي الجنّة العقلانيّة، فنعم المطلوب، بل هو المطلوب فقط للسالكين إلى الله؛ وإن كان المراد منها الجنة الجسمانية التي فيها المناكح والمشارب والمآكل والملابس وغيرها، وهي الجنّة الصورية البرزخية التي وعدها الله ـ تعالى ـ للصالحين ⇐

وتتخلّص من أدناس أجناس ذريّة إبليس، وهم المعتكفون في زوايا الأمور الدنياويّة[١]، من الكفرة المتمرّدين والضلاّل المنافقين. أعاذنا[٢] الله[٣] من اتّباع إبليس وجنوده، ورزقنا الاجتناب من محاسن أمور الدنيا وزخارفها[٤] ومثالاتها الهيولانيّة! فإنّ من ركن إليها وغرق في بحار شهواتها وتناول محرّماتها[٥] وانهمك في لذّاتها، فقد طالت بليّته وعظمت رزيّته وحيل بينه وبين جنّة أبيه[٦].

***

⇐ والزاهدين والعابدين من عباده، فهي ليست مطلوبة للسالكين إلى الله والعارفين به الذين قصوى حركاتهم الطربية الشوقية وغاية ترقياتهم القريبة هو الوصول إلى الله والتقرب إليه -تعالى- ونعم ما قيل بالفارسية: «پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت - ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم». [حافظ] قال بعض: «گر مخيّر بكنندم بقيامت كه چه خواهی - دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را». [سعدی] وقال شيخنا البهائي (ره): «ما ز دوست غير از دوست مطلبی نمی‌خواهيم - حُور وجنّت ای زاهد بر تو باد ارزانی». (لراقمه العاصي.)

١) لك: الدنيويّة.

٢) دا: اعاذننا.

٣) آس: - لله.

٤) آس، دا: - زخارفها.

٥) مش ٢: بمجرماتها/لك، دا، آس: بحرماتها.

٦) ع: + آدم (ع).

المظهر الثامن

في كيفيّة البدو والإعادة والإشارة إلى سلسلتي الهبوط والصعود

اعلم أنّ الله ـ تعالى ـ بدأ[1] في الخلق بإخراجهم عن مكمن الإمكان إلى عالم الأرواح، ثمّ أهبطهم من عالم الأرواح إلى عالم الأشباح، عابرين[2] عن[3] الملكوت الأعلى والأسفل، من النفوس السماويّة والأرضيّة، مارّين على الأفلاك والنجم والأثير[4] والهواء والماء والأرض، إلى أن يبلغوا إلى[5] «أسفل سافلين[6]» والهاوية المظلمة، أعني الهيولى والبحر المظلم و «القرية الظالم أهلها»[7]؛ هي نهاية تدبير الأمر، على ما قال: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾[8].

---

١) ع: مدبّر.

٢) دا، آس: ـ عابرين.

٣) لك: على.

٤) مش ٢: النار (والذين).

٥) مش ٢: ـ إلى.

٦) ع: السافلين / اقتباس از: سورهٔ تين، آيهٔ ٥.

٧) اقتباس از: سورهٔ نساء، آيهٔ ٧٥.

٨) سورهٔ سجده، آيهٔ ٥.

ثمّ يقع الإعادة في باب الإنسانيّة بجذبات العناية الحاضرة[١] الإلهيّة من حيث وقع النزول، مارّاً على المنازل والمقامات حتّى يصل إلى الإنسان الكامل الّذي هو «روح العالم» و «مَظهَر اسم الله» وخليفته؛ وبهذا المعنى أشير ما قيل:

لَيسَ مِـــنَ اللهِ بــمُستَنْكَرٍ أنْ يَجْمَعَ العالَمَ في واحِدٍ[٢]

﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[٣]، والله خالق الظلمات والنور.

كشفٌ وإضاءةٌ

اعلم أنّ «الحقيقة المحمّدية» مظهر اسم الله الأعظم؛ وقد تقرّر في العلوم الإلهيّة أنّ الحق ـ تعالى ـ له[٤] برهان على كلّ شيء كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٥]. و[٦]قد ثبت[٧] ـ أيضاً ـ أنّ المبدأ عين الغاية[٨] والبداية عين النهاية، وأنّ الله فاعل كلّ شيء وأنّ الإنسان الكامل ـ الذي لا أكمل منه ـ غاية المخلوقات: «لولاك لما خلقت الأفلاك».[٩]

فإذن، يجب أن يكون هو البرهان على سائر الأشياء، كما قال: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[١٠] وقال: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيداً﴾[١١].

واعلم أنّ الله ـ تعالى ـ قد جعل نفس النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ برهاناً، لا كمثل الأنبياء الّتي كان[١٢] برهانهم في أشياء غير أنفسهم، كبرهان موسى ـ عليه

---

١) آس: – الحاضرة.
٢) ابونواس.
٣) سورة نور، آية ٤٠.
٤) لك، دا، آس: – له.
٥) سورة فصلت، آية ٥٣.
٦) مش ١: – و.
٧) ج: – وقد ثبت.
٨) دا: غير العناية.
٩) حديث قدسي.
١٠) سورة نساء، آية ١٧٤.
١١) سورة نساء، آية ٤١.
١٢) لك، آس: كانت.

السلام-في عصاه وفي يده وفي[1] الحجر الذي ﴿انْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾[2].

وإذا كان نفس النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- برهاناً بالكليّة، فيكون كل عضو من أعضائه الظاهرة والباطنة برهاناً. فبرهان قوّة علمه ما قال عليّ -عليه السلام-: «علّمني رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- ألف باب من العلم فاستنبطت من كلّ باب ألف باب»[3]. وإذا كان حال الوصيّ هكذا، فكيف حال النبيّ المعلّم[4] له. وأمّا برهان عقله العملي، فقوله -تعالى-: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظيمٍ﴾[5]. وقِس عليها[6] سائر براهين أعضائه وقواه الظاهرية والباطنيّة. ﴿وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحىٰ﴾[7].

تنبيه

لا تَظُنَّنَّ أنّ النّبي -صلى الله عليه وآله وسلّم- لم يكن عالماً بالروح، فكيف يكون برهاناً ومَظهراً لجميع الصفات، كما توهّمه جماعة من أنّ الله -تعالى- أبهم[8] علم الروح على الخلق واستأثره لنفسه، حتى قالوا -لفرط جهلهم بمنصب النبوّة-: إنّ النبيّ -صلى الله عليه وآله وسلّم- لم يكن عالماً به؛ جَلَّ منصب حبيب الله عن أن يكون جاهلاً بالروح وقد منّ الله عليه بقوله: ﴿عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظيماً﴾[9].

واعلم أنّ سكوته عن جواب السؤال عن الروح وتوقّفه انتظاراً للوحي

---

١) دا، آس: - في.

٢) اقتباس از آية ١٦٠ سورة أعراف.

٣) از جمله ر. ک. به بحار الأنوار (ج٢٢، ص٤٦٣) ونيز ابواب فضائل علي امير المؤمنين - عليه السلام.

٤) لك: معلم.

٥) سورة قلم، آية ٤.

٦) ساير نسخ: عليهما.

٧) سورة نجم، آية ٣.

٨) اصل: الهم.

٩) سورة نساء، آية ١٣.

حين سألته اليهود، فقد كان لغموضه، فيرى في معرز[١] الجواب دقّة لا يفهمها اليهود، لبلادة طباعهم وقساوة قلوبهم وفساد عقائدهم؛ فإنّ المُدرِك لا يدرك شيئاً ليس من جنسه، فالحسّ لا يدرك إلّا المحسوسات، والخيال لا يدرك إلّا المتخيّلات، والوهم لا يدرك إلّا المعقولات.

قال ـ تعالى ـ: ﴿وَما يَعْقِلُها إلَّا الْعالِمُونَ﴾[٢] الذين فنوا بِسَطَوات الجلال عن أنانيّة وُجودهم[٣] ووصلوا إلى لُجّة بحر الحقيقة، فعرفوا الله بالله ووَحّدوه وقَدَّسوه، فبالله يسمعون وبه[٤] يبصرون وبه ينطقون وبه يبطشون؛ فكيف تبقى لمعرفة الروح خطر[٥] عند من له هذه المقامات العَليّة والدرجات الرفيعة؟! ﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَّشاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ﴾[٦].

تحقيق

اعلم أنّ الغرض من هذه الموجودات وقواها الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة ـ كلّها ـ خِلقة الإنسان[٧]، الّذي هو الثمرة العليا واللُّبّ الأصفى والغاية القصوى من وجود سائر الأكوان؛ وللإشارة[٨] إلى أنّ كلّ ما يوجد في العالم من سائر الأكوان[٩] فإنّما خُلق لأجل الإنسان قال الله[١٠] ـ تعالى ـ في باب المعادن والجمادات[١١]: ﴿وَما ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوانُهُ إِنَّ فِى ذٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[١٢]، وقال[١٣]: ﴿وَهُوَ الَّذى سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً

---

١) خودداری از پاسخ کامل. اصل: معرض / لك: معزل / دا: مغز / آس: معز.

٢) سورة عنكبوت، آية ٤٣.

٣) دا، مش ٢: ـ هم.

٤) آس: ـ وبه.

٥) اصل: ـ خطر.

٦) سورة جمعه، آية ٤.

٧) مش ٢: للإنسان.

٨) مش ٢: والإشارة.

٩) دا: ـ من سائر الأكوان.

١٠) اصل، لك، مش ١، مش ٢، ج: ـ الله.

١١) مش ٢: ـ والجمادات.

١٢) سورة نحل، آية ١٣.

١٣) دا، مش ١، آس، لك: ـ وقال وبدون آية ١٤، نحل.

وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا...﴾[١]، وقال في باب النبات: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾[٢].

واعلم أنّ الله ـ تعالى ـ[٣] جعله إنساناً في سبع درجات، وأشار إلى ذلك في عدّة مواضع مختلفة حسب ما اقتضته[٤] الحكمة. فقال في موضع: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾[٥] إشارة إلى المبدأ الأوّل؛ وفي آخر[٦]: ﴿مِنْ طِينٍ﴾[٧] إشارة الى الجمع[٨] بين التراب والماء؛ وفي آخر: ﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[٩] إشارة إلى الطين المتغيّر بالهواء أدنى تغيّر[١٠]؛ وفي آخر: ﴿مِنْ طِينٍ لازِبٍ﴾[١١] إشارة إلى الطين المستقرّ على حالة من الاعتدال يصلح لقبول الصورة؛ وفي آخر: ﴿مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[١٢] إشارة إلى نتنه[١٣] وسماع صلصلة[١٤] منه؛ وفي آخر: ﴿مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾[١٥] وهو الذي قد أصلحه[١٦] أثر من النّار فصار كالخزف، وبهذه القوّة الناريّة حصل في الإنسان أثر من الشيطنة، وإلى[١٧] هذا المعنى أشار بقوله: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾[١٨]، فنبّه على أنّ الإنسان فيه من

---

١) سورة نحل، آية ١٤.
٢) سورة ابراهيم، آية ٣٢.
٣) اصل: – تعالى.
٤) مش ١، مش ٢، آس: ما اقتضت/ دا: يقتضيه/ ع: افضت.
٥) سورة آل عمران، آية ٥٩.
٦) بقيّة نسخ: الآخرة.
٧) سورة انعام، آية ٢.
٨) مش ١: الجميع.
٩) سورة حجر، آيات ٢٦، ٢٨، ٣٣.
١٠) مش ٢: – أدنى تغيّر.
١١) سورة صافات، آية ١١.
١٢) سورة حجر، آية ٢٨.
١٣) مش ١، لك، آس: سه/ ع: سنه.
١٤) «حمأ» گل سياه بدبو است؛ و «صلصال» بمعنى آهنگين و صدا دار.
١٥) سوره رحمن/ آيه ١٤.
١٦) ع: يصلح.
١٧) دا، مش ١: على.
١٨) سورة رحمن، آية ١٤.

القوّة الشيطانيّة بقدر ما في الفخّار من أثر النار وأنّ الشيطان ذاته من «المارج» الذي لا استقرار له. ثمّ نبّه على تكميل الإنسان بنفخ الروح فيه بقوله[١]: ﴿إنّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ طينٍ فَإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي...﴾[٢]؛ ثمّ نبّه على تكميل نفسه بالعلوم والمعارف بقوله[٣]: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها﴾[٤].

فقد تبيّن أنّ وجود الإنسان لم يحدث من الله إلّا بعد استيفاء الطبيعة[٥] جميع درجات الأكوان وطيّها منازل النبات والحيوان، فيجتمع في ذاته جميع القوى[٦] الأرضية والآثار النباتيّة والحيوانية، وهذا أوّل درجات الإنسانية الّتي[٧] اشترك فيها جميع أفراد الناس. ثمّ في قوّته الارتقاء إلى عالم السماء ومجاورة الملكوت الأعلى بتحصيل العلم والعمل. ثمّ له أن يطوي بساط الكونين[٨] ويرتفع من العالمين[٩] بأن يستكمل ذاته بالمعرفة الكاملة والعبوديّة التامّة ويفوز بلقاء الله بعد فنائه عن ذاته ويسمع دعاؤه في حظيرة قدس الجبروت. وحينئذ يكون رئيساً مطاعاً في العالم[١٠] العلوي[١١] مسجوداً للملائكة سارياً حكمه في الملك والملكوت[١٢]، أولئك خيار خلق الله. جعلنا الله وإيّاكم بشراً يقينيّاً وإنساناً حقيقيّاً.

تكملة اعلم أنّ الله ـ تعالى ـ قد جمع في الإنسان قُوى العالم وأوجده بعد وجود الأشياء التي جُمعت فيه: ﴿الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ

---

١) آس: + تعالى.
٢) سورة ص، آيات ٧١، ٧٢.
٣) آس: + تعالى.
٤) سورة بقره، آية ٣١.
٥) لك: - الطبيعة.
٦) مش ٢: قوى.
٧) لك: الذي.
٨) آس (هامش): الكون المادّي والكون الصوري؛ وبعبارة أخرى: الكون الدنيوي والكون الأخروي. (المولانا النوري.)
٩) دا: - من العالمين.
١٠) مش ٢: عالم.
١١) لك: العقلي.
١٢) آس (هامش): «گدای میکده‌ام لیک وقت مستی بین   که ناز بر فلک و حکم بر ستاره کنم»

وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾[1]؛ فإنّ الله ـ تعالى ـ أُوجد فيه بسائط العالم ومركّباته وروحانيّاته و[2]مبدعاته ومكوّناته، فالإنسان من حيث [إنّه] جُمع فيه قُوى العالم كالمختصر من الكِتاب والنسخة المنتخبة[3] من الكتاب، الذي قليل لفظه ومستوفى معناه، فهو كالزبد من المخيض والدهن من السمسم والزيت من الزيتونة.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾[4] أي في قلب المؤمن ـ كما في قراءة ابن مسعود ـ ﴿كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ﴾ (الآية)[5].

فـ «المشكاة» البدن؛ و «الزجاجة» الروح الحيواني، التي هي بمنزلة المرآة، لصفائها؛ و «الزيت» القوّة القدسيّة التي هي أفضل ضروب العقل الهيولاني، و هو أوّل درجة النفس الناطقة وآخِر درجة النفس الحاسّة؛ و «الشجرة المباركة» هي[6] القوّة الفكريّة التي[7] هي أُفضل ضروب[8] القوّة الخيالية.

فتحدّس من هذا تشبيهات آخر تنفعك[9] في المرام؛ ففي الإنسان أُشياء هي أُمثال ما في «العالم الكبير». فسبحان من هو خالق هكذا ولا هكذا غيره: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.[10]

تنبيهٌ اعلم أنّ هذا الروح الطبيّ[11]، الذي يتقوّم به[12] البدن، مثاله جرم له نور كنار[13] السراج، والقلب له كالمسرجة، والدم الأسود الذي

---

١) سورة سجده، آية ٧.

٢) دا، لك: وجسمانيّاته.

٣) دا: المشيخة.

٤) سورة نور، آية ٣٥.

٥) سورة نور، آية ٣٥.

٦) دا، آس: هو.

٧) مش ١، ع: – التي.

٨) مش ١، مش ٢، دا: ضرب.

٩) دا: تنفعل.

١٠) سورة مؤمنون، آية ١٤.

١١) دا: الطبيعي.

١٢) مش ١، مش ٢، لك: – به.

١٣) دا، مش ١، آس، لك: – له نور ك.

في باطن القلب له كالفتيلة، وما يتغذّى به من الأغذية اللطيفة كالزيت، والحيات الظاهرة في أعضاء البدن بسببه كضوء السراج في جملة البيت. وكما أنّ السراج إذا انقطع زيته انطفى، فسراج الروح أيضاً ينطفي إذا انطفى[١] غذاؤه. وكما أنّ الفتيلة قد تحترق[٢] وتصير رماداً بحيث لا تقبل[٣] الزيت فينطفئ السراج مع كثرة الزيت، فكذلك الدم الذي تشبّث به هذا البخار في القلب، فينطفئ مع وجود الغذاء؛ فإنّه لا يقبل الغذاء الذي يبقى[٤] به[٥] الروح، كما لا يقبل الرماد[٦] الزيتَ، فلا يتشبّث به الناريّة.

فكما[٧] أنّ السراج تارة ينطفئ من داخله ـ كما ذكرناه ـ[٨] وتارة بسبب من خارج ـ كريح عاصفة ـ؛ فكذلك الروح، تارة يَنطفئ بسبب من داخل وتارة ينطفئ بسبب من خارج ـ كالقتل[٩]. وكما أنّ انطفاء[١٠] السراج هو منتهى وقت وجوده فيكون ذلك أجله[١١] الذي في أمّ الكتاب بأحد الأسباب المقدّرة المرتّبة في القَدَر من فناء الزيت أو بفساد الفتيلة أو بريح عاصفة أو بإطفاء إنسان[١٢]؛ كذلك انطفاء الروح أجله المؤجّل في قضاء الله وقدره بأحد الأسباب. وكما أنّ السراج إذا انطفى، أظلم البيت كلّه؛ فالروح إذا انطفى، أظلم البدن كلّه وفارقته أنواره.

فتحدّس ممّا سردنا[١٣] عليك اشتعال النفوس من المبادئ العالية والكلمات

---

١) مش ٢، ج: انقطع.
٢) مش ١، مش ٢: يحترق.
٣) مش ٢: يقبل.
٤) دا، آس: ينطفى.
٥) ج: ـ به.
٦) اصل: الرمّان.
٧) دا، آس: وكما.
٨) مش ١: ذكره.
٩) نسخ ديگر: كالعقل.
١٠) دا، آس، مش ٢: إطفاء.
١١) دا: لأجَله / لك: لعلّة.
١٢) مش ٢: النار.
١٣) مش ١، مش ٢، ج: أشرنا.

التامّة والأضواء القيّوميّة، فكفاك ما أوردت لك من المسائل الإلهية إن كنت من أهله. ولا تكن جاحداً لما يقرع سمعك من اشتباه بعض المسائل الحقّة بالمسائل الباطلة، لأنّ الاشتباه من تصرّفات الوهم؛ فإن ميّزت عقلك وأشعلْته[١] بالنور القدسي[٢]، اتّضح عندك حقيقة ما أوردنا لك. وإن شئت أن أوضح لك ما في نفسك وباطنك حتى تكون موقناً بما ذكرت لك، فأمثّل لك مثلاً؛ فاستمع الآن إلى[٣] ما أقول لك من العرش والكرسي:

اعلم أنّ «العرش» مظهر الربّ و «الكعبة»[٤] مَعلَمه؛ فدعا الله العباد إلى مظهره لقلوبهم، وإلى مَعلمه بأبدانهم. وإذا عرفت هذا، فاعلم أنّ «العرش» هو قلب العالم والإنسان الكبير، و «الكرسيّ» هو صدره؛ لأنّ المراد من القلب المعنوي هو مرتبة النفس[٥] المدبّرة المدركة للكليّات، والقلب الصنوبري[٦] مظهرها؛ وكذا المراد من الصدر المعنوي هو مرتبة النفس الحيوانية[٧] المدركة للجزئيات، وهذا الصدر الجسماني مظهرها. ونسبة استواء النفس الإنسانية على قلبه بالتدبّر[٨] إلى استواء الرحمان على عرشه بالعناية والرحمة، كنسبة القلب الصنوبري إلى العرش الصدري[٩]؛ كذلك نسبة تصرّف النفس الحسّاسة الحيوانيّة في الصدر المحيط بجوهر الكبد ـ لمكان الدم الطبيعي المنتشر في البدن كلّه ـ إلى تصرّف القوّة الملكوتيّة بإذن الله في الكرسي المحيط بجوهر السماوات السبع بأنوارها النافذة في الكلّ، كنسبة الصدر الجزئي إلى الكرسي الجسماني. فافهم ما قلنا لك وتحقّق ما هو الحقّ! فإنّ الحق بالأخذ أليق.

---

١) لك: اشتعلته / مش ٢: اشغلته.

٢) دا: بنور القدس.

٣) مش ٢: ـ إلى.

٤) لك: الكرسي.

٥) مش ٢: + الناطقة.

٦) آس، لك: الصوري (نسخه بدل: الصنوبري).

٧) مش ٢: + المدبّرة / مش ١ (نسخة بدل): الإنسانية.

٨) لك: بالتدبير.

٩) لصل: الصوري / ع: الصنوبري.

تتميم

اعلم، يا أخي، أنّ الله ـ تعالى ـ قد مدح[١] الناظرين في ماهيّات الأشياء والمتفكّرين في خلق السماوات والأرض والذاكرين لله[٢] من ملاحظة آثار صنعه و جوده: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٣]؛ فالعمدة العظمى والعروة الوثقى من النظر والتفكّر، التقرّب إلى الله والفوز بالسعادة الأخرويّة.

فلا يكون هذا التقرّب إلّا باقتناء العلم والمعرفة، دون مجرّد العمل والطاعة وإن كان العمل الصالح وسيلة: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[٤]. وقد حثّ[٥] ـ سبحانه ـ عباده في كثير من الآيات على اكتساب العلم بالنظر والاعتبار والتأمّل في أفعاله والتدبّر[٦] في آياته، مثل قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِى الْأَلْبابِ﴾[٧] وقوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآيَاتٍ لِأُولِى الْأَلْبابِ﴾[٨] وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا﴾ أو ﴿[أَوَ] لَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾[٩]. وجعل الله ـ سبحانه ـ الجهل بالله وآياته منشأ الرجوع إلى نار الجحيم والعذاب الأليم، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمىٰ﴾[١٠]؛ فمن نسي ذكر الله، يكون من أهل العذاب ومستعدّاً للعقاب ويُحشر أعمى وأصمّ؛ لأنّ بناء الآخرة على «المعرفة» و «الذكر»، لأنّها نشأة إدراكيّة وذات[١١] حيوانية ـ كما سنبيّن ـ، فعمارتها بالاعتقادات والنيّات الصالحة

---

١) مش ١: + لله.

٢) لك، مش ٢: لله.

٣) سورة آل عمران، آية ١٩١.

٤) سورة فاطر، آية ١٠.

٥) مش ٢: + الله.

٦) مش ١، مش ٢: التدبير.

٧) در سورة حشر، آية ٢: «يا أولى الأبصار».

٨) سورة آل عمران، آية ١٩٠.

٩) سورة اعراف، آية ١٨٥؛ سورة ق، آية ٦.

١٠) سورة طه، آية ١٢٦.

١١) آس، لك: دار.

والإدراكات الخالصة؛ وبناء الدُنيا على الظلمة الماديّة، وعمارتها بالأمور الشهوية والأماني الباطلة، لأنّها نشأة كدرة[١] جرمانية: ﴿وَمَنْ كَانَ فِى هَـٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى الآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾[٢].

فكن، يا أخي، من العارفين بالأسرار الإلهيّة ومن المشاهدين[٣] آيات[٤] الربوبيّة، حتى أشرق نور الحق من أفق الرحمة وانمحق ظلمة[٥] الوهم وغاب عن أفق الضلال، لترى الساكنين في أقاليم وجودك ورؤساء السفن الجارية في بحر بطنك، ليحيى من حيّ عن بيّنة ويهلك من هلك عن بيّنة[٦].

***

---

١) دا: كدرجة.

٢) سورة اسراء، آية ٧٢.

٣) لك: الشاهدين.

٤) مش ٢: بآيات.

٥) دا: الظلمة.

٦) ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (سورة انفال، آية ٤٢.)

الفنّ الثّاني

في المباحث المتعلّقة بالمعاد[1]

(وفيه مظاهر)

---

١) مش ٢ : + الجسماني.

المظهر الأوّل

في إثبات المعاد الجسماني

اعلم أن المحقّقين من الفلاسفة والمحقّقين من أهل الشريعة ذهبوا إلى ثبوت المعاد، ووقع الخلاف[1] في كيفيّته: فذهب جمهور المتكلّمين وعامّة الفقهاء إلى أنّه جسماني فقط، بناءً على أنّ الروح جرم لطيف سار في البدن[2]؛ وجمهور الفلاسفة إلى أنّه روحاني فقط؛ وذهب كثير من الحكماء المتألّهين[3] إلى القول بالمعادين جميعاً.

والمعاد الجسماني هو أنّ لهذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً يعود في الآخرة؛ بحيث لو يراه أحد عند المحشر، يقول: «هذا فلان الذي كان في الدنيا»، ومن أنكر هذا، فقد أنكر ركناً عظيماً من الإيمان، فيكون كافراً عقلاً وشرعاً،

---

١) لك، مش ٢: الاختلاف.

٢) آس (هامش) : والقول بأنّ إعادة المعدوم ممتنع يناقض هذا لأنّ زيداً الميّت ـ مثلاً ـ لم ينعدم أجزاؤه الأصليّة فإعادته غير ممتنعة. فتدبر! (منه [النوري].) (أحمد).

٣) اصل: المتأهلين / بقيه نسخ: المتألهين / ع (نسخة بدل) : ومشايخ العرفاء في هذه الملّة.

ولزمه إنكار كثير من النصوص؛ ويصير من الملاحدة والدهريّة، من[١] الذين لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليّات ولا نصيب لهم من[٢] الشريعة. وهم الذين ينكرون حشر الأجساد[٣] والنفوس زعماً منهم أنّ الانسان إذا مات، فات وليس له[٤] معاد؛ أولئك أرذال[٥] الناس.

ونقل من جالينوس التوقّف في أمر المعاد، لتردّده في أمر النفس: هل هي المزاج فتفنى[٦] أم صورة مجرّدة فتبقىٰ؟.

واعلم أن اختلاف أصحاب الملل والديانات[٧] في هذا الأمر وكيفيّته إنّما هو لأجل غموض هذه المسألة ودقّتها، حتّى أنّ الحكماء ـ كالشيخ الرئيس ومَن في طبقته ـ أحكموا علم[٨] المبادئ، وتبلّدت[٩] أذهانهم في كيفيّة المعاد.

والكتب السماويّة أيضاً متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى؛ إذ في الإنجيل ورد[١٠]: إن الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون[١١]؛ وفي التوراة: إنّ أهل الجنّة يمكثون في النعيم عشر آلاف[١٢] سنة، ثمّ يصيرون ملائكة، وأهل النّار يمكثون في الجحيم كذا، ثمّ يصيرون شياطين.

وفي بعض آيات القرآن أن الناس يحشرون على صفة التجرّد، كقوله تعالى[١٣]: ﴿كُلٌّ آتيهِ يَومَ القِيامَةِ فَرْداً﴾[١٤]؛ وفي بعضها على صفة التجسّم، كقوله

---

١) دا، آس: ـ من / لك، ج: ممّن.
٢) مش ٢: في.
٣) اصل: الأجسام.
٤) مش ١، لك: لها.
٥) در نسخ ديگر: أراذل / ج (نسخة بدل): أرذل الناس رأياً.
٦) مش ٢: فيفنى.
٧) لك: الأديان.
٨) ج: على.
٩) اصل: تبدّلت.
١٠) اصل: وردت.
١١) دا، آس، لك: يتولّدون.
١٢) دا، لك، ج: ألف.
١٣) اصل، مش ١، مش ٢، ج: ـ تعالى.
١٤) سورة مريم، آية ٩٥.

[تعالى]: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[١]. فبعضها يدلّ على أنّ المعاد للأبدان، وبعضها يدلّ على أنّه للأرواح. والحقّ أنّه لكليهما، والمُعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً[٢]، وأنّ تبدّل خصوصيّات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصيّة البدن؛ فإنّ تشخّص كلّ بدن إنّما هو ببقاء نفسه مع مادّة ما[٣] وإن تبدّلت خصوصيّات المادّة، حتّى أنّك لو رأيت إنساناً في وقت سابق ثمّ تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت[٤] أحكام جسمه[٥]، أمنك[٦] أن لا[٧] تحكم عليه بأنّه ذلك الإنسان؟

فلا عبرة بتبدّل المادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورة النفسانية، فكثير من لوازم هذه الأبدان مسلوب عن الأبدان الأخرويّة؛ فإنّ البدن الأخروي[٨] كظلّ لازم للروح أو كعكس يُرىٰ في مرآة، كما أنّ الروح في هذا البدن كضوء[٩] واقع على جدار. فتأمّل في هذا المقال[١٠] ليظهر لك جليّة[١١] الحال!

---

١) سورة قمر، آية ٤٨.

٢) دا: - نفساً وبدناً.

٣) ج: مادّتها.

٤) لك: - تبلدت.

٥) ج: جسميّته.

٦) دا، لك: أمكنك.

٧) مش ١، آس، لك، ج: - لا.

٨) مش ٢، آس، لك: الأخروية.

٩) آس (هامش) : قوله: «كضوء واقع على جدار» نعم التمثيل؛ فكما لا يقدح تبدّل الجدار في انحفاظ الضوء بعينه، كذا لا يقدح تبدّل البدن في بقاء النفس بشخصه؛ والبدن الدنيوي ليس ظلاً لازماً للنفس، وإلا لما يخالف مقتضاه مقتضى النفس، فيتبدّل في المعاد ويصير كظلّ لازم لها وكعكس محاك لها يحاكي ما في النفس من الصفات والملكات، كما أنّ الظلّ والعكس يحاكيان الشخص والأصل.

وهذا هو «تجسّم الأعمال» و «تجسّد الأخلاق» الوارد في الشريعة المقدّسة عن أئمّتنا وسادتنا ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ بعبارات مختلفة ألفاظها موافقة متعاضدة معانيها ومغزاها، كما يظهر من التتبّع في كتب الأخبار. فتتبّع واتّبع. والحمدلله الذي هدانا بهذا وشرّفنا بالاستضاءة من أنوارهم والاهتداء بضياء شموسهم وأقمارهم ـ صلوات الله وسلامه عليهم. (لأستاذنا حسن النوري ـ مد ظلّه ـ انتقلتُ من خطّه.)

١٠) دا، مش ١: ذلك المقام / لك: هذا المقام.

١١) لك: حقيقة (نسخه بدل: جليّة).

تحقيق

اعلم أنّه إذا انقطع تعلّق النفس عن هذا البدن، تبقى النفس وتصلح النفس بتلفه[١]. وممّا يدلّ بهذا قول موسى وعيسىٰ وغيرهما من الأنبياء؛ وذلك أنّ موسى قال لأصحابه: ﴿تُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[٢] ـ يعني هذه الأجساد ـ بالسيف، لأنّ جوهر النفس لا يناله الحديد؛ وقال عيسى ـ عليه السلام ـ للحواريّين: «إذا فارقتُ هذا الهيكل[٣]، فأنا واقف في الهواء عن يمين العرش بين يدي أبي وأبيكم أُشفع[٤] لكم؛ فاذهبوا إلى الملوك[٥] في الأطراف وادعوهم إلى الله ولا تهابوهم، فإنّي معكم حيث ما ذهبتم بالنصر والتأييد لكم». وأشار سيّدنا ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ «إنّكم تردون[٦] عليَّ[٧] الحوض»[٨].

وممّا يدلّ عليه أنّ أهل بيت نبيّنا ـ صلوات الله عليهم ـ كانوا يعتقدون هذا الرأي، لتسليم أجسادهم[٩] إلى القتل بكربلا[١٠] اختياراً ورضىً، ولم يرضوا أن ينزلوا على حكم يزيد وابن زياد، وصبروا على الطعن والضرب والعطش؛ حتى فارقت نفوسهم أجسادهم وارتقت[١١] ملكوت السماء[١٢] ولقوا آباءهم الطاهرين.

ومن كلام الأكابر ما يدلّ على ذلك قول أفلاطون الإلهي في بعض حكمه[١٣]:

---

١) لك: بتلفهه/ دا: بتلفّهه.

٢) سوره بقره، آيه ٥٤.

٣) مش ١، مش ٢: الكيل.

٤) دا، مش ١، مش ٢: أنتفع.

٥) ع: الملوك/ نسخ ديگر: الملكوت.

٦) ع: ترون.

٧) دا: إليّ.

٨) «إنكم واردون عليّ الحوض» (بحار الأنوار، ج٣٦، ص٣١٧؛ ج٩٢، ص١٠٢)؛ «أنتم واردون عليّ» (بحار الأنوار، ج٢٢، ص٤٦٥؛ ج٢٣، ص١٥٢؛ ج٣٧، ص١٢٢)؛ نيز رك: مادّة «حوض».

٩) دا: اجتهادهم.

١٠) مش ٢: بل.

١١) دا، آس: + إلى.

١٢) ع: السماوات.

١٣) مش ٢: حكمته.

«لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير، لكانت الدنيا فرصة الأشرار»؛ وقال أيضاً: «نحن ههنا غرباء[١] في أسر[٢] الطبيعة وجوار الشيطان، أُخرجنا من عالَمنا بجناية[٣] كانت من أبينا آدم ـ عليه السلام ـ». وقد أشرنا فيما سبق إلى[٤] ما يدلّ على ذلك.

وأيضاً، يدل بهذا قول فيثاغورس، ـ صاحب العدد ـ في رسالته المعروفة بـالوصايا الذهبية في وصيته لديوجانس، في آخر وصيته: «إذا فارقت هذا البدن حتى تصير مُخلّياً [مخلّىً] في الجوّ، تكون حينئذ سائحاً غير عائد إلى الإنسيّة ولا قابلاً للموت».[٥]

والغرض من الاستشهاد بكلام الحكماء ووصاياهم بعد أفعال[٦] الأنبياء لأنّ في الناس أقواماً من المتفلسفين لا يعرفون من الفلسفة إلّا اسمها ولا يفهمون أسرارها، فيضلّون وهم لا يشعرون.

واعلم أيضاً، أنّ النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج، فلا يخلو إمّا أن ينتقل إلى عالم العقول[٧]، أو إلى عالم المثال ـ الذي يقال له «الخيال المنفصل» تشبيهاً لها بالخيال المتّصل ـ، أو إلى بدن حيواني من هذا العالم، أو تصير

---

١) اصل: عرفاء. ٢) اصل: أسرار.

٣) ع: بخيانة. ٤) مش ٢، آس، لك، ع: - إلى.

٥) در ترجمه انگليسى چنين آمده است:

"Leaving behind thy body, thou dost come. To the free upper Air, then Shalt thou be. Deathless, divine, a mortal man no more." (The golden verses of the Pythagoreans.)

در صورتى كه تعبير انگليسى: «To the free...air» صحيح باشد، بايد متن عربى نيز «في مخلّى الجو» خوانده شود. ٦) مش ٢: أقوال.

٧) اصل: العقل.

معطّلة.

فالاحتمالات لا تزيد عن أربعة، فالآخران باطلان؛ فبقي الأوّلان: أحدهما[1] للمقرّبين، وثانيهما لأصحاب اليمين وأصحاب الشمال على طبقات من كل صنف.

كشفُ غطاءٍ

اعلم أنّ نفس الإنسان[2] لا تتناسخ من بدن إلى آخر في الدنيا؛ سواء كان إنسانيّاً ـ وهو المسمّى بـ«النَسخ» ـ، أو حيوانيّاً ـ وهو «المسخ» ـ، أو نباتيّاً ـ وهو «الفسخ» ـ، أو جماديّاً ـ وهو «الرسخ». نعم للنفوس نشآت مختلفة في دار أُخرى غير هذه الدار.

والتناسخ بمعنى صيرورة النفس بحسب النشأة الأُخرى متصوّرة[3] بصورة حيوانيّة أو نباتيّة أو جماديّة ناقصة المراتب بحسب أخلاقها الدنيّة وعاداتها الرديّة، فليس مخالفاً للتحقيق؛ بل هو ثابت عند أهل الحقّ وأرباب الملل والشرائع، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغوت﴾[4]، أي مسخهم إليها، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ﴾[5]، يعني بعد المفارقة البدنيّة؛ وكقول النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «يحشر الناس يوم القيامة على وجوه مختلفة»[6]، أي على صور مناسبة لهيئاتهم[7] النفسانية.

---

١) آس، لك: إحداهما.
٢) ع: ـ الإنسان.
٣) مش ٢، دا، مش ١، آس: مصوّرة بصور/ع: مصوّرة بصورة.
٤) سورة مائده، آية ٦٠.
٥) سورة بقره، آية ٦٥.
٦) حديثى با اين الفاظ يافت نشد، ولى احاديث متعدّدى هست كه «وجوه مختلفة» در آن به وجهى خاص بيان شده مانند: «يحشر الناس يوم القيامة عُراة حُفاة عزلاء»، «في صورة حمير» يا «في عنقه طوق».
٧) لمهيّاتهم.

ولذا قيل: ما من مذهب إلّا وللتناسخ فيه قدم راسخ؛ وبهذا المعنى محمول ما ورد من القول بالتناسخ، من أُساطين الحكمة، كأفلاطون ومن قبله مثل سقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهِرمِس المسمّى بوالد الحكماء.

وإذا حققّت هذا، يظهر[۱] لك أنّ النزاع لفظي؛ فالكلّ متّفقون في بطلان التناسخ بالمعنى المشهور. ومن التناسخ الحقّ عند أئمّة الكشف والشهود وأرباب الملل والشرائع ما يمسخ الباطن وينقلب الظاهر من صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوّة النفسانية، حتى صارت تغيّر المزاج والهيئة على شكل ما هو عليه من صفة حيوان، وهذا في[۲] قوم غلبت شقوة نفوسهم وضعفت عقولهم.

وهذا المسخ كثير في زماننا هذا، كما كان مسخ الظاهر في بني إسرائيل. ويدلّ بهذا[۳] قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- في صفة قوم: «إخوان العلانية أعداء السريرة، ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم[٤] قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من اللّين»[٥]. فهذا[٦] مسخ البواطن، فهو[۷] أن يكون قلبه قلب ذئب، وصورته صورة إنسان؛ والله العاصم من هذه القواصم.

كلام[۸] في دفع حجج الخصوم

اعلم أنّ المشهور في بيان إبطال التناسخ أنّ النفوس إذا كانت مستنسخة، لزم أن يكون لبدن واحد نفسان أو لبدن واحد نفوس، والكلّ محال. وهذا الدفع مشهور، كما ذكره الشيخ في الإشارات. ولنورد بعض حججهم؛

---

۱) دا: تظهر.
۲) اصل: - في.
۳) اصل: هذا.
٤) ج: +أمرّ من الصبر.
٥) در بحار الأنوار روايات متعدّدى از اين حديث هست، از جمله در: ج ۱، ص ۲۲٤؛ ج ۷۲، ص ۲۹۸؛ ج ۷۳، ص ۳۷۱.
٦) دا، آس: +مسخ الظواهر وأمّا
۷) همه نسخه‌ها - جز «دا» : - فهو.
۸) مش ۲: - كلام / دا، آس، لك: إشراق عقلي.

ونجب عنهم بتوفيق الله ـ جلّ ذكره[١].

حجّة لهم، وهي[٢] أنّ الجُهّال[٣] والفَجَرة لو تجرّدوا عن الأبدان والأجرام وعن قوّة مُذكّرة[٤] لقبائح أفعالهم وخطأ جهالاتهم مُدركة لملكاتهم وآرائهم، فتخلّصوا إلى الملكوت[٥] الأعلى، فأين الشقاوة؟

والجواب: إنّ لهم أبداناً أُخروية حشروا إليها وأدركوا بها وتعذّبوا بأنواع الآلام المناسبة لأعمالهم.

حجّة أُخرى: ليس للحيوان[٦] عضو إلّا وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل؛ ثمّ إنّ للحيوانات عجائب أفعال وحركات ذهنيّة، كالنحل ومسدّساته، والعنكبوت ومنسوجاته، والقرد والببّغاء[٧] ومحاولاتهما لأفعال العقلاء، وغير ذلك من رياسة الأسد وتكبّر نَمِر وسماع الإبل وفراسة الفرس ووفاء الكلب وحيلة الغراب، و[٨]هذه كلّها ليست[٩] بكيفيّة المزاج أو بالطبيعة الجرميّة؛ واحتراز الغنم عن الذئب إن كان عن[١٠] جزئي يحفظ في الخيال، فلم[١١] يكن محترزاً[١٢] عما يخالفه في المقدار والشكل واللون، وإذ ليس، فعن[١٣] معنى كلّي يستلزم نفساً مجرّدة لم يجز في العناية إهمالها دون الصعود إلى رتبة الإنسان أو الوصول إلى السعادة العقليّة بعد المفارقة.

---

١) ج: بتوفيق لله تعالى.

٢) لك: وهو.

٣) مش ٢: الفجّار (ونسخه بدل: الجُهّال).

٤) اصل: نذكره.

٥) مش ٢: الملأ.

٦) مش ٢: للإنسان.

٧) در اصل: السمعاو/ مش ٢: اليساو/ دا، آس: البيضاء/ ج: الببغاء. زيرا بوزينه رفتار آدميان را تقليد مى‌كند و طوطى گفتار آنها را.

٨) ج: ـ و.

٩) اصل ،لك ، مش١ ، مش٢ : ـ ليست.

١٠) ج: + خوف.

١١) آس: ـ فلم.

١٢) مش ٢، دا: يحترز.

١٣) اصل: عن.

الجواب[١]: إنّ لكلّ حيوان مَلَكاً يلهمه وهادياً يهديه إلى خصائص أفاعيله العجيبة، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...﴾[٢]. وأسخف التناسخيين[٣] في الرأي من ذهب إلى امتناع مفارقة شيء من النفوس عن الأبدان لأنّها جرميّة النسخ متردّدة في أجساد الحيوانات؛ ﴿أُولَـٰئِكَ مِمَّنْ[٤] غَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾[٥].

تذنيب

اعلم أنّ الغزالي صرّح في[٦] مواضع من كتبه[٧] بأنّ المعاد الجسماني هو أن يتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر[٨]، واستنكر عود أجزاء البدن الأوّل. قال: إنّ زيداً الشيخ هو بعينه الذي كان شاباً وهو بعينه الذي كان طفلاً وجنيناً صغيراً في بطن الأمّ مع عدم بقاء الأجزاء؛ ففي[٩] الحشر أيضاً كذلك. وقال: هذا ليس بتناسخ، فإنّ المُعاد هو الشخص الأوّل والمتناسخ شخص[١٠] آخر؛ فالفرق بينهما أنّ الروح إذا صار مرّة أُخرى متعلّقاً ببدن آخر، فإن حصل من هذا التعلّق الشخص الأوّل، كان حشراً واقعاً لا تناسخاً.

وقال في موضع آخر: إنّ الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأوّل ولا يشارك[١١] في شيء من الأجزاء. ثمّ قال: فإن قيل: هذا هو التناسخ؛ قلنا:

---

١) دا: +و.
٢) سورة نحل، آية ٦٩.
٣) اصل وبقية نسخه‌ها بجز مش ١، مش ٢: التناسخين.
٤) در آس، لك، ع/ در اصل وبقيه نسخه‌ها: من.
٥) سورة فتح، آية ٦.
٦) ع (نسخه بدل): +كثير من.
٧) تهافت الفلاسفة، مسئلة ٢١ (ص ٢٤٦، ط فخري‌ماجد، دار المشرق).
٨) لك: أُخرى.
٩) لك: فهي في.
١٠) دا: شخصاً.
١١) مش ١، آس، ع: +له.

سلّمنا، ولا مُشاحّة في الأسماء[١]، والشرع جوّز هذا التناسخ. فتلقّاه جماعة بالقبول، لزعمهم أنّ المحذور من قول هذا الفاضل إطلاق «التناسخ»، حتّى أجاب بأنّ الشرع جوّز هذا النحو من التناسخ.

والظاهر أنّ الإشكال المذكور اللازم للتناسخ الغير المجوَّز وارد هٰهنا ـ أيضاً ـ من كون بدن واحد ذا نفسين[٢]؛ لأنّ كلامه في غاية الإجمال، ولم يظهر منه الفرق بين «الحشر» و «التناسخ».

وقد علمت أنّ الحقّ في المعاد عود البدن بعينه وشخصه، كما يدلّ عليه الشرع الصحيح من غير[٣] تأويل، ويحكم عليه العقل الصريح من غير تعطيل.

* * *

١) تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٧.

٢) مش ٢: تعيّن.

٣) لصل: ـ غير.

المظهر الثّاني

في أنّ الإنسان يُبعَث بجميع قواه وجوارحه

اعلم أنّ كلّ قوّة من قوى العقل العملي للإنسان يسرى من نفسه إلى البدن[1]، فإنّ النفس بمنزلة طير سماويّ له أُجنحة ورياش. فالجناحان قوّتاه العلميّة والعمليّة، ورياشه هي[2] القوى، والبدن الجسماني بمنزلة البيضة الّتي يخرج منها[3] الطير؛ فإذا حان وقت الطيران، يطير بجناحيه إلى السماء ويحمل معه كلّ ريشة من رياشه. فهذا هو مثال النفس؛ والغرض من بعث القوى الإشارة إلى أنّ لكلّ قوّة كمالاً[4] ولذّة وألماً يناسبها.

تحقيق اعلم أنّ خلق «عالم الكبير» وبعثه كخلق «عالم الصغير» وبعثه: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[5]. فكما أنّ أعضاء البدن

---

١) لك: بدنه.
٢) دا، مش ٢: هو.
٣) دا: منه.
٤) دا، آس: + وبعثاً.
٥) سورة لقمان، آية ٢٨.

بعد الفطرة مستحيلة كائنة فاسدة وروحه باقية، إلّا أنّها في أوائل النشأة ضعيفة الوجود و[1] بالقوّة شبيهة بالعدم، حتّى يخرج في أيّام الحياة البدنيّة من القوّة إلى الفعل ويشتدّ وجود الروح ويستكمل ويقوى على التدريج، ويضعف البدن ويهرم ويكلّ القُوىٰ والآلات شيئاً فشيئاً، وهكذا إلى أن يفنى البدن ويموت: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[2]، ويبقى الروح راجعة إلى ربّها: ﴿يا أَيَّتُها النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعي إِلىٰ رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[3]؛ [فـ]كذلك جملة[4] العالم، فإنّ السماوات والأرض وما بينهما أبداً في الانتقال والتبدّل، حتى يخرج ما فيها من النفوس والأرواح من القوّة إلى الفعل على التدريج في[5] مدّة عمره الطبيعي ويدور كلّ ما هو[6] دوّار في مدّة خمسين ألف سنة، فيرجع في تلك المدّة جميع النسب والأوضاع إلى ما كانت أوّلا، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالسَّماءِ ذاتِ الرَّجْعِ﴾[7] وقوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ في يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[8].

فإذا انقضت المُدّة وتمّت العِدّة، برزت إلى عالم الآخرة حقيقة الدنيا وخرجت من القوّة إلى الفعل جميع ما هو مكنون في قبور الأجسام ومخزون في صدور النفوس[9] وخزائن الأرواح: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفّاً لا يَتَكَلَّمُونَ إِلّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقالَ صَواباً﴾[10].

---

١) ج: + و / بقية نسخ: ـ و.

٢) سورة آل عمران، آية ١٨٥؛ سورة انبياء، آية ٣٥؛ سورة عنكبوت، آية ٥٧.

٣) سورة فجر، آية ٢٧ و ٢٨.

٤) دا: جعل.

٥) مش ٢: و.

٦) دا: ـ هو.

٧) سورة طارق، آية ١١.

٨) سورة معارج، آية ٤.

٩) ج: النفس.

١٠) سورة نبأ، آية ٣٨.

تنبيهٌ اعلم أنّه كما[١] أنّ الشخص الآدمي إذا عرض له الموت وخرجت روحه من البدن، قامت قيامته، لقوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «من مات فقد قامت قيامته»[٢]؛ وعند ذلك انفطرت سماؤه[٣] التي هي أمّ دماغه، وانتثرت[٤] كواكبه التي هي قواه المُدركة، وانكدرت نجومه[٥] التي هي حواسه، وكُوِّرت شمسه[٦] التي هي قلبه ومنبع أنوار قواه وحرارته الغريزيّة، وتزلزلت أرضه[٧] التي هي بدنه، ودُكّت جباله[٨] التي هي عظامه، وحُشرت وحوشه[٩] التي هي قواه المحركّة[١٠].

فكذا قياس موت «الإنسان الكبير»، أعني جملة العالم الجسماني الذي هو حيوان مطيع لله متحرّك بالإرادة، وله بدن واحد هو جرم الكلّ وطبع واحد سار في الجميع وهو طبيعة الكلّ ونفس واحدة كليّة وروح كلّي[١١] مشتمل على جميع العقول المعبَّر عنه بالعرش المعنوي الذي يستوي عليه «الرحمان».

فبدن العالم وطبيعته هالكتان داثرتان؛ وأمّا نفسه وروحه الكليّتان،

---

١) الغرض من هذا التشبيه الإشارة إلى أنّ الإنسان المسمى بالعالم الصغير مع العالم الكبير متساويان في الفناء وفي كيفيّته، فتأمّل! (منه ـ أحمد.)

٢) ر. ك: بحار الأنوار (ج٧٣، ص٦٧) و (ج٦١، ص٧)؛ الفتوحات المكيّة، ج٤، ط عثمان يحيى، ص ٤٤٨.

٣) اقتباس از آية مباركه: ﴿إذا السماء انفطرت﴾ (سورة انفطار، آية ١).

٤) در بيشتر نسخ: انتشرت. كه بقرينه عبارات ديگر وآية مباركه سورة انفطار «انتثرت» گزيده شد.

٥) اقتباس از آية مباركه ﴿وإذا النجوم انكدرت﴾ (سورة تكوير، آية ٢).

٦) اقتباس از: ﴿إذا الشمس كوّرت﴾ (سورة تكوير، آية ١).

٧) اقتباس از: ﴿إذا زلزلت الأرض زلزالها﴾ (سورة زلزله، آية ١).

٨) اقتباس از آية مباركة: ﴿كلاّ إذا دكّت الأرض دكّاً﴾ (سورة فجر، آية ٢١).

٩) اقتباس از: ﴿وإذا الوحوش حُشرت﴾ (سورة تكوير، آية ٥).

١٠) دا: المدركة. ١١) دا، مش ١، آس، ع: كلّ.

محشورتان إلى الدار الآخرة، راجعتان إلى الله، قائمتان عنده: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[١].

* * *

١) سورة رحمن، آية ٢٦ و ٢٧.

المظهر الثالث

في حقيقة الموت

اعلم أنّه قد ثبت أنّ الإنسان مركّب من جوهرين: بدن جسمانيّ، ونفس عقلاني. والبدن «محمول»، والنفس «حامِلة» له[1]؛ لا أنّ البدن حامل[2] لها، كما ظنّ أكثر الخلق[3]، حيث قرع أسماعهم أنّها زبدة العناصر وصفوة[4] الطبائع، وليس الأمر كما توهّموه.

ولا تظنّنّ[5] أنّ ما سردنا عليك مناف لقول المتألهين[6] من أنّ النفوس مسافرون[7] إلى الله ـ تعالى ـ والأبدان مراكب المسافرين؛ لأنّ قولهم يُعين[8] ما قلنا[9]، لأنّ الراكب يحفظ المَركَب ويُربّيه.

---

١) ع: ـ له.

٢) دا: حاملة.

٣) لك: الخلائق.

٤) مش ١: صفة (خ ل: صفوة).

٥) ع: لا تظنّ (خ ل: تظنن).

٦) مش ٢: متألهين / لك: متألهين الفلاسفة.

٧) مش ١، مش ٢، دا، لك، ع: مسافر.

٨) ع: بعين.

٩) آس: قلناه.

وبالجملة، حقيقة الموت انزجار النفس أوّلاً[١] عن البدن وإعراضها عن عالم الحواس، وإقبالها على الله وملكوته على التدريج؛ حتى إذا بلغت غايتها من التجوهر[٢] ومبلغها من الفعليّة والاستقلال في الذات[٣]، ينقطع تعلّقها عن البدن بالكليّة، وهذا هو «الأجل الطبيعي» القضائي، دون «الأجل الاخترامي[٤]» الذي هو بحسب القواطع الاتّفاقية[٥] القدريّة. وليس الأمر في حقيقة الموت ما قاله[٦] بعض الطبيعيّين والأطبّاء[٧] من أنّه[٨] انقطاع تعلّق النفس من[٩] البدن لفساد مزاج البدن واختلال[١٠] البنية.

ولنذكر ـ لتوضيح[١١] المقام ـ مثالاً مقرّباً إلى الأفهام؛ فاعلم أنّ مثال البنية الإنسانية في هذا العالم مثال السفينة في الحكمة[١٢] الإلٰهيّة[١٣]، ومن فيها من القوى النفسانيّة والجنود المسخّرة بإذن الله آمر هذه السفينة لِمصَلحَة[١٤] حالها؛ فإنّ سفينة البدن لا يتيسّر لها السير إلى الجهات إلّا بهبوب[١٥] رياح الإرادات التي يختار[١٦] صاحبها؛ فإذا سكنت الريح، وقفت السفينة عن الجريان: ﴿بِسْمِ اللهِ

---

١) ع: ـ أولاً/ مش ٢: له ولا.

٢) اصل: والجوهر.

٣) دا: فبالذات.

٤) اصل: الاختراعي.

٥) اصل: ـ الإتفاقيّة.

٦) اصل: قال.

٧) لك، آس (هامش): وما يقال من أقوام (ظ أقوال) جالينوس في سبب الموت الطبيعي من أنّ عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن ليفنيها ثم يفنى البدن بفنائها، وما استدلّوا به ـ على مذهبهم ـ من أنّ «ما هو سبب الحياة هو سبب الموت»، لا ينافي لما سردنا عليك من حقيقة الموت؛ لإمكان الانطباق بين المذهبين، «فكلّ حزب بما لديهم فرحون». (منه ـ ره).

٨) مش ٢، لك، ع: أنّ.

٩) دا، آس: عن.

١٠) لك، ع: اختلال / اصل و نسخ ديگر: اختلاف.

١١) همهٔ نسخ: + هذا.

١٢) لك: محكمة / ع: المحكمة الآلة في البحر.

١٣) اصل: الإله.

١٤) اصل وبقيه نسخ ـ بجز آس ـ: المصلحة.

١٥) اصل: لهبوب.

١٦) اصل: مختار.

مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾[1].

فكما أنّه إذا سكنت الريح -التي نسبتها إليها[2] كنسبة النَّفْس إلى الجسد-، وقفت السفينة قبل أن يتعطّل شيء من آلاتها؛ كذلك جسد الإنسان إذا فارقته النَّفْس، لا يتهيّأ له الحركة[3] وإن لم يعدم من آلته شيء إلّا ذهاب ريح الروح منه. وبالبرهان حُقّق أنّ الريح ليس من جوهر[4] السفينة، ولا السفينة حاملة[5] للريح، بل الريح حاملها؛ كذلك الروح ليس من جوهر الجسم.

وتحدّس من هذا الفرق بين الأجل الطبيعي والاختراعي[6]، المسمّيان عند المحدّثين بـ«الأجل الحتمي» و«الأجل الموقوفي[7]»، لأنّ الفرق في مثال السفينة ظاهر؛ لأنّك إذا علمت أنّ هلاك السفينة -إذا هلكت-[8] لا يخلو من حالين: إمّا بفساد من جهة[9] جِرمها أو انحلال تركيبها، فيدخلها الماء، ويكون ذلك سبباً لغرقها[10] واستحالتها وهلاك من فيها إن غفلوا عنها ولم يتداركوا بإصلاحها لها[11]؛ كهلاك الجسم وقواه من غلبة إحدى[12] الطبايع من تهاون صاحبه به وغفلته، فلا تبقى النفس معه وقت[13] فساده؛ كما لا تبقى الريح للسفينة، والريح موجودة في هبوبها غير معدومة في الموضع[14] الذي كانت قبل السفينة؛ فهذا هو الأجل[15] الاختراعي. وأمّا الأجل الطبيعي، مثل أن يكون هلاك السفينة بقوّة الريح العاصفة الهاوية[16]

---

١) سورة هود، آية ٤١.

٢) مش ٢، لك، ع: إليه.

٣) لك: للحركة.

٤) دا: الجوهر.

٥) اصل: حامل.

٦) اصل، مش ٢: الاختراعي.

٧) مش ٢: الموقوتي.

٨) مش ٢: - إذا هلكت.

٩) مش ٢: - جهة.

١٠) اصل: لفراقها.

١١) مش ٢: - لها/ آس: بإصلاح حالها.

١٢) ع: إحدى/ اصل و نسخ ديگر: أحد.

١٣) دا: - وقت.

١٤) لك: المواضع.

١٥) دا: - الأجل.

١٦) ع: الهابّة.

الواردة[١] منها على السفينة، ما ليس في وسع آلتها حملها[٢]، فيضعف الآلة وتكسّرت[٣] الأداة[٤] ففُرقت السفينة؛ فكذلك الروح والجسم.

فإن كان الساكنون في السفينة عارفين بموجب التقدير الإلهي، اطمأنت نفوسهم وسلّموا إلى ربهم ووعظ بعضهم بعضاً بالصبر وقلّة الجزع وشوق الارتحال إلى دار المعاد؛ فإذا تمّ لهم[٥] هذا العمل والسياسة، فقد استراحوا من الغمّ والهمّ ووصلوا إلى النعيم الدائم[٦]. وإن كانوا غير عارفين، فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن الحقّ العليم.

فاعلم أيها السالك الخبير والطالب البصير أنّك قاصد بحسب الفطرة إلى ربّك، صاعد[٧] اليه منذ يوم خلقت نطفة في الرحم، تنقل من حال إلى حال، ومن مرتبة إلى مرتبة، حتى تلقى ربّك وتشاهده وتبقى عنده[٨] نفسك. إمّا فرحانة ملتذّة مسرورة[٩] مخلّدة أبداً مع النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً[١٠]؛ وإمّا محزونة متألّمة خاسرة معذّبة[١١] بنار الله الموقدة مع الكفرة والشياطين والفجرة، فبئس القرين ـ أعاذنا الله وإيّاكم من شرّ هذه النفوس المُردية[١٢] المهلكة.

تذنيب[١٣] اعلم أنّ الروح إذا فارق البدن العنصري، يبقى معه أمر ضعيف الوجود من هذا البدن، قد عبّر عنه في الحديث

---

١) دا: +و.
٢) اصل: حلّها.
٣) دا، مش ٢: تكسّرت / اصل و نسخ ديگر: تكسّر.
٤) ع: الأدوات.
٥) اصل: ـ لهم.
٦) مش ٢: الدائمي.
٧) مش١، مش ٢، لك: صاعدة.
٨) ع: عند.
٩) ع: ـ مسرورة.
١٠) اقتباس از: سورهٔ نساء، آية ٦٩.
١١) مش ١: متعذّبة.
١٢) لك: الرديّة.
١٣) ع: تنبيه.

بـ«عَجب الذَّنَب»[١]. وقد اختلفوا في معناه؛ قيل: هو العقل الهيولاني، وقيل: الهيولىَ الأولى[٢]، وقيل: الأجزاء الأصليّة[٣]، وقال أبو حامد الغزالي: إنّما هو النفس وعليها منشأ النشأة الآخرة[٤]، وقال أبويزيد الوقواقي: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغيّر[٥] ينشأ عليه النشأة الثانية[٦]، وعند الشيخ العربي هي أعيان الجواهر الثابتة[٧].

ولكلٍّ وجهٌ، و[٨]لكن الحقّ بقاء «القوّة الخيالية»[٩]؛ فالنفس[١٠] إذا فارقت البدن وحملت المتخيّلة المدركة للصورة[١١] الجسمانية، فلها أن تدرك أموراً جسمانية وتتخيّل ذاتها بصورتها[١٢] الجسمانية التي كانت[١٣] تحسّ بها في وقت الحياة ـ كما في المنام كانت تتصوّر بدنها الشخصي مع تعطّل هذه الحواس ـ؛ فإنّ للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وذوقاً وشمّاً تدرك بها المحسوسات الغائبة عن

---

١) أبو هريرة عن رسول الله (ص) قال: كلّ ابن آدم تأكله الأرض إلاّ عَجب الذَّنَب، منه خُلق وفيه ومنه يركّب. (موطأ مالك، ج ١، ص ٢٣٩.) وكذا في سائر الصحاح الستة.

٢) قائل مشخص نشد ولى اين عقيدهٔ برخى از فلاسفه ومعتزله بوده است.

٣) عقيده برخى از متكلمين است. (رك: ايجى، المواقف ص ٣٧٢.)

٤) تهافت الفلاسفه (نقل به معنى از ..).

٥) اصل: يغيّر.

٦) وكذا از ابن الراوندي.

٧) بايد دانست كه بقاء خيال بعد از مرگ نيز از ابن عربى است. (ر.ك: ابن عربى، الفتوحات المكية، باب ٦٣.) در باب ٦٤ (في معرفة القيامة) وى مى‌گويد: «والذي وقع لى به الكشف، الذي لا أشك فيه، أنّ المراد بعَجب الذَّنَب هو ما تقوم عليه النشأة وهو لا يبلى، أى لا يقبل البلى». [در نسخه عثمان يحيى: ابو زيد الوقواقي. (ج ٤ ص ٤٥٥).]

٨) دا، ع: ـ و.

٩) آس (هامش): المجرّدة عن النشأة الماديّة دون النشأة الصوريّة، وعليها ينشأ النشأة الثانية الجسمانيّة، كما أقام المصنف ـ ره ـ البرهان عليها وشيّد قواعدها. فافهما (لمحررها.)

١٠) مش ٢: بالنفس.

١١) مش ١، مش ٢، لك، ع: للصور.

١٢) مش ٢: بصورة.

١٣) دا: ـ كانت.

هذا العالم إدراكاً جزئيّاً، فيتصوّر ذاته مفارقة عن الدنيا ويتوهّم نفسه عين الإنسان المقبور[١] الذي على صورته ويجد بدنه مقبوراً ويدرك الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسيّة[٢].

ولا تعتقد أنّ هذه الأمور التي يراها الإنسان بعد موته من أحوال القبر وأهوال البعث أمور موهومة لا وجود لها في الأعيان -كما زعمه بعض[٣] المتشبثين بأُخيال[٤] الحكماء الغير الممعنين في أسرار الوحي والشريعة-؛ فإنّ من كان معتقداً هذا[٥]، فهو كافر ضال في الحكمة؛ بل أُمور القيامة أقوى في الوجود[٦] وأشدّ تحصّلاً في التجوهر.

***

١) مش ٢: المصوّر. ٢) ع: السّيئة.

٣) ع: +الإسلاميين.

٤) دا، لك، آس: أذيال/ ظ جمع «خيل»، ودر خيل نكته‌اى است كه در نيل و اذيال نيست.

٥) لك: لهذا.

٦) آس (هامش): لتجرّدها عن المادّة التي هي مناط الضعف والقوّة والغيبة، دون الصورة التي هي منشأ القوّة والفعليّة والحضور. وقد أقام المصنف -قدس سرّه- البرهان على أنّ شيئيّة الشيء وتحصّله وفعليّته بصورته لا بمادّته، حتّى إنّ الشيء لو جرّد عن مادّته لتبقى هذيّته وشخصيّته بحالها، والشيء شيء بالصورة لا بالمادّة، لأنّه من جهة المادّة بالقوّة ومن جهة الصورة بالفعل. فافهم! (لمحرّرها.)

المظهر الرابع

في ماهيّة القبر وعذابه وثوابه

اعلم أنّ للإنسان الكامل في أيّام كونه الدنياويّ أربع حياتات[1]: النباتيّة والحيوانيّة والنطقيّة والقدسيّة؛ اثنتان دُنياويّتان، واثنتان أُخراويّتان. فإن شئت توضيح هذا المقام، فعليك التفهّم بمثل هذا[2] الكلام. وإن شئت[3] مَثلاً لهذا، فنضرب لك مثلاً كـالكلام؛ فإنّ له حياة امتداديّة نَفَسيّة[4] هي بمنزلة الطبيعة النباتيّة[5]، وحياة صوتيّة لفظيّة هي بمنزلة الحيوانيّة، وحياة معنويّة هي[6] بمنزلة الإنسانيّة، وحياة حكميّة هي بمنزلة الروح الإلهي.

فإذا خرج الكلام من جوف المتكلّم ودُنياه، دخل إلى باطن السامع وأُخراه؛ فورد أوّلاً في منزل صدره، ثمّ إلى قلبه. فإذا ارتحل من عالم التكلّم[7] والحركة إلى

---

١) اصل: حيولنات.

٢) مش ١، مش ٢، آس: ــ هذا.

٣) لك: ــ توضيح هذا المقام.... وإن شئت.

٤) دا: + و.

٥) مش ٢: الثانية.

٦) دا: + و.

٧) لك: المتكلّم.

عالم السمع والإدراك، انقطعت عنه الحياتان الأوليان، لأنّه انقطع النَفَس وعدِمَ الصوت. فلا يخلو حاله بعد ذلك عن أحد [الأمرين][١]: لأنّه إمّا في روضة من رياض الجنّة، وذلك إذا وقع في صدر منشرَح بأنوار معرفة الله وإلهامات ملائكته[٢] فيكون قرين ملائكة الله وعباده الصالحين الزائرين لهذا القبر؛ وإمّا في حُفرة من حُفَر النيران، وذلك إذا وقع في صدر ضيّق حرج مشحون بالشرور والآفات موطن للشياطين والظلمات ومورد للعنة الله ومقته[٣] مخلّداً[٤] في العذاب. فإنّ من البواطن والصدور ما ينزل عليه[٥] كلّ يوم اُلوف من الملائكة والأنبياء والأولياء، لغاية صفائه، فهو كروضة[٦] الجنان؛ ومنها ما يقع فيه كلّ يوم اُلف وسواس وكذب وفحش، فهو بعينه من الضيق والظلمة كحُفرة من حفر النيران، فهو يستحقّ اللعنة والعذاب الأليم: ﴿مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذابٌ [عَظِيمٌ][٧]﴾[٨].

فكذلك الإنسان إذا مات وارتحل عن[٩] هذا العالم، فقد بقيت له حياتان اُخرويّتان ـ إن كان من أهلها ـ وانقطعت عنه حياة[١٠] النباتيّة والحيوانيّة؛ وإنّما قلنا «انقطعت» دون «انعدمت» لأنّ التحقيق[١١] أنّ ما وجد من الأشياء لا يمكن انعدامه بالحقيقة، وإلّا فيلزم أن يكون قد خرج وزال عن علم الله ـ سبحانه ـ وقد قال

١) همه نسخ: أمرين.
٢) دا: الملائكة.
٣) دا: مقته.
٤) مش ٢: مخلّد.
٥) مش ٢: عليه/ اصل و نسخ ديگر: ـ عليه.
٦) لك: + من رياض.
٧) همة نسخهها: أليم.
٨) سورة نحل، آية ١٠٨.
٩) ع: من.
١٠) آس: حياتا.
١١) ع (هامش): يعني، إنّ الأشياء التي صارت موجودة امتنع انعدامها، للزوم زوالها وخروجها عن علم الله ـ سبحانه. (منه.)

ـ تعالى ـ: ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ﴾.[١]

واعلم أنّ لكلّ من الحياة النباتيّة والحيوانيّة قبراً هو مقدار تكوّنهما التدريجي ومدّة تقلّبهما[٢] الاستكمالي في دار الدنيا. وهي مقبرة ما في علم الله من صور الأكوان[٣] الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً في علمه ـ تعالى ـ قبل ورودها في قبور هذه الدنيا، وبهذه القبليّة أشير في قوله ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ:

«خلق [الله][٤] الأرواح قبل الأبدان بألفي عام»؛ وبعد صدورها عنها، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾[٥]. وأشار إلى[٦] اجتماع القبليّة والبعديّة بقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[٧].

وأمّا قبر النفس والروح، فإلى مأوى النفوس ومرجع الأرواح، «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إلى أَصْلِهِ» و ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[٨].

كشف غطاء

اعلم أنّ الموت يرد على الأوصاف لا على الذوات[٩]، لأنّه «تفريق» لا «إعدام» و «رفع»؛ وأنّ المقابر[١٠] بعضها عرشيّة وبعضها فرشيّة، لأنّ الله ـ سبحانه ـ أبدع بقدرته الكاملة دائرة العرش بعقلها ونفسها فجعلها مأوى القلوب والأرواح، وأنشأ بحكمته البالغة نقطة

---

١) سورة سبأ، آية ٣؛ در متن: «وما يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء...».

٢) مش ٢: تقبّلهما. ٣) لك: الأشياء.

٤) بيش از سى حديث با اين عبارت (يا بدون كلمه: الله) در بحار الأنوار آمده است. (ن. ك: المعجم المفهرس لألفاظ بحار الأنوار، ج ١٣، ص ٩٠٥٤.)

٥) سورة آل عمران، آية ١٠٩؛ سورة انفال، آية ٤٤؛ سورة حج، آية ٧٦؛ سورة فاطر، آية ٤؛ سورة حديد، آية ٥. ٦) اصل: في.

٧) سورة اعراف، آية ٢٩. ٨) سورة بقره، آية ١٥٦.

٩) دا، آس: أوصافه على الذوات. ١٠) مش ٢: المقادير.

الفرش وجعلها مسكن الطبائع والأجساد.

ثمّ أمر بمقتضى قضائه الأزلي وصوره[١] الإسرافيلي لتلك الأرواح والقلوب العرشيّة[٢] أن تعلّقت بالقوالب والأبدان الفرشيّة، ثمّ أمر بقَدَره الحتمي أن يقبل قابليّة هذه القوالب والأجساد واستعدادهما ـ شطراً[٣] من الأزمنة ـ هذه القلوب والأرواح كما شاء الله؛ فاذا بلغ أجل كتاب الله الذي هو آت وقَرُبَ الموعود للممات والملاقاة للحياة، رجعت الأرواح إلى ربّ الأرواح قائلين: ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[٤]، وعادت الأشباح إلى التراب الرميم: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾[٥].

وأمّا الأرواح الكدرة الظُلمانيّة المنكوسة والنفوس الشقيّة التي ﴿كَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾[٦]، فقصدت مع أثقالها من حضيض الفرش إلى جهة العرش بأجنحة مقصوصة وأيدٍ مغلولة بحبائل التعلّقات، فصاروا معلّقين بين الفرش والعرش: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[٧].

فالمقابر العرشيّة للسابقين[٨]، والقبور الفرشيّة إمّا روضة من رياض الجنان أو حُفرة من حفر النيران: ﴿فَرِيقاً هَدَىٰ وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾[٩].
والعرش مقبرة الأرواح العرشيّة، والفرش مقبرة الأجساد الفرشيّة: ﴿كَمَا بَدَأْنَا

---

١) اصل: صورة. (جمع: صور) «ولما سئل النبي(ص) عن الصور ما هو؟ فقال: هو قرن من نور، التقمه إسرافيل». فوُصف بالسعة والضيق (العرشية، ص ١٦٥.)

٢) اصل: الفرشيّة.

٣) ع: شطراً / اصل وبقيه نسخ: منتظراً.

٤) سورهٔ بقره، آيهٔ ١٥٦.

٥) سورهٔ طه، آيهٔ ٥٥.

٦) سورهٔ نحل، آيهٔ ١١٢.

٧) سورهٔ سجده، آيهٔ ١٢.

٨) دا: + المقرّبين.

٩) سورهٔ اعراف، آيهٔ ٣٠.

أوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾[1].

إشراق

اعلم أنّ كلّ من شاهَد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحوناً بأنواع المؤذيات والسباع، مثل الشهوة والغضب والحسد والحقد والكبر والمكر والرئاء والعُجب، إلّا أنّ أكثر الناس محجوب العين من[2] مشاهدتها؛ فإذا انكشف الغطاء ووضع في قبره، عاينها وقد تمثّلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه العقارب والحيّات التي هي[3] ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه[4].

فهذا عذاب القبر إن كان شقيّاً، ويقابله إن كان سعيداً. وقد ورد في الحديث عن النّبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في عذاب القبر أنّه:

قال: هل تدرون[5] فيما ذا[6] أنزلت ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾[7]؟ قالوا: الله ورسوله أعلم! قال: في عذاب الكافر في قبره، تسلّط عليه تسعة وتسعون تِنّيناً، هل تدرون ما التِنّين؟ تسعة وتسعون حيّة لكلّ حيّة تسعة رؤوس ينهشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون[8].

فانظر، يا[9] عارف، بعين التدبّر والاعتبار في هذا الحديث! وتبصّر واهتد

---

١) سورة انبياء، آية ١٠٤.

٢) دا، لك، آس: عن.

٣) دا، لك، مش ١، ع: هي/ در نسخ ديگر: ـ هي.

٤) ر. ک: مبدأ ومعاد، ص ٤٤١ (تصحيح آشتيانى).

٥) ع: ترون.

٦) دا: ذا/ اصل و نسخ ديگر: إذا.

٧) سورة طه، آيه ١٢٤.

٨) مش ٢: القيامة. اصل نبوى يافت نشد، ولى احاديثى متعدد با همين عبارات از امير المؤمنين على ـ عليه‌السلام ـ وأئمه ديگر وارد شده است. (ر. ک به نامهٔ امير المؤمنين على ـ عليه‌السلام ـ به محمد بن ابى‌بكر حاكم مصر، و نيز: معجم البحار، ص ٣٣٣١.)

٩) دا، لك، مش ١، آس: ـ يا.

بأنّ هذا الحديث[۱] ونظائره الواردة من أرباب العصمة ـ عليهم السلام ـ في أحوال القيامة وأهوالها حقّ وصدق؛ ولا تكن كالمتفلسف الجاهل[۲] بأحكام الآخرة وأحوال القيامة، ينكر[۳] هذا وأمثاله ويقول: إنّي نظرت في[٤] قبر فلان فلم[٥] أر شيئاً من تلك الحيّات أصلاً.

ولا يعلم هذا العنّين في معرفة الله أنّ هذا التنّين له صورة غائبة عن هذه الحواس، إذ مدرّكاتها مختصّة بما لَه وضع مادي[٦] بالنسبة إلى محلّ الحسّ الداثر؛ وليست لهذه الحيّات والعقارب صور خارجة عن ذات الميّت، لأنّها صور[۷] أخلاقه وأعماله. فصورة التنّين كانت مع الكافر المنافق قبل موته أيضاً، متمكّنة من باطنه، لكن لم يكن شاعراً بهذه الحيّات ورؤوسها.

قال بعض العلماء: أصل هذا التنّين حبّ الدنيا التي هي «رأس كلّ خطيئة»[۸]، ويتشعّب منه رؤوس بعدد ما يتشعّب من حبّ الدنيا من الأخلاق[۹] الذميمة، وذلك بأنّهم ﴿اسْتَحَبُّوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾[۱۰] فحقّت عليهم كلمة العذاب[۱۱].

وممّا يدلّ على تجسّم الأعمال والأخلاق ما قال فيثاغورس[۱۲]:

---

۱) دا: ـ وتبصّر... الحديث.

۲) در مش ۲ صفحات ۱۲۷ و ۱۲۸ آن افتاده است.

۳) دا، لك، آس، ج: ينكرون.

٤) دا: إلى.

٥) مش ۱، ج: فلم/ بقيه نسخ: لم.

٦) اصل، مش ۲: ـ مادي.

۷) لك: صورة.

۸) تضمين حديث: حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة.

۹) دا، لك، مش ۱: أخلاق. «قال الشيخ البهائي رحمه الله: قال بعض أصحاب الحال: ولا ينبغي أن يتعجّب من التخصيص بهذا العدد، فلعل عدد هذه الحيّات بقدر عدد الصفات المذمومة...» (بحار الأنوار، ج ٦، ص ۲۱۹).

۱۰) سورة نحل، آية ۱۰۷.

۱۱) اقتباس از: ﴿وَلٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (سورة زمر، آية ۷۱).

۱۲) الوصايا الذهبية.

اعلم أنّك سيعارض لك في أقوالك وأفعالك وأفكارك، وسيظهر لك من كلّ حركة فكريّة أو قوليّة أو فعليّة صور[١] روحانيّة وجسمانيّة. فإن كانت الحركة غضبيّة أو شهويّة، صارت مادة شيطان يُرديك في حياتك وتحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك؛ وإن كانت الحركة عقليّة، صارت ملكاً ملتذّاً[٢] ملتاذاً منه في دنياك[٣] وتهتدي بنوره في أخراك[٤] إلى جوار الله و[٥]كرامته.

***

١) لك: صورة.

٢) دا، آس: تلتذّ بمنادمته في دنياك.

٣) لك: دنياك / اصل و نسخ ديگر: دينك.

٤) ع: آخرتك. (خ ل: أخراك).

٥) دا، آس: ودار.

المظهر الخامس

في البعث

اعلم أنّ «البعث» خروج النفس عن غبار[1] الهيئات البدنيّة المحيطة بها، كما يخرج الجنين من «قرار مكين»[2]؛ ومدّة كون الميّت في القبر ككون الجنين في الرحم، ونسبة حال[3] القبر إلى حالة البعث كنسبة الجنين إلى المولود. ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[4].

وقد ثبت أنّ للإنسان نشآت وجوديّة بعد هذا[5] الوجود، ونشآت[6] وجوديّة قبله، كلّ بإزاء نظيره. وقد وقع الإشارة إلى الأطوار السابقة[7] في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[8]؛ أي: أخذ أرواحهم من ظهور آبائهم العالية[9].

---

١) نا: غبارة. در نسخه مش ٢ تا «الهيئات» افتاده است.

٢) تضمين از آيات ٢١ سورهٔ مرسلات و ١٣ سورهٔ مؤمنون.

٣) لك، مش ٢، ع: حالة.

٤) سورهٔ مؤمنون، آية ١٠٠.

٥) مش ٢: ـ هذا.

٦) اصل و نسخ ديگر: نشأة.

٧) اصل: الشارقة/لك: الثلاثة.

٨) سورهٔ اعراف، آية ١٧٢.

٩) لك، آس: العقليّة.

فإذا ثبت أنّ له أطواراً سابقة على هذا الوجود، يثبت أنّ له[1] العود[2] إليها، إمّا شقيّاً أو سعيداً. فبعثُك قدومك إلى الله ـ تعالى ـ ومثولك[3] بين يديه، إمّا فرحاناً بلقائه وإمّا كارهاً له: «ومن أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه.»

تكملة

اعلم أنّ أجناس العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا، وهي عالم المادّيّات والطبيعيّات؛ والآخرة، وهي عالم التعليميّات والرياضيّات[4]؛ وماوراء الدنيا والآخرة جميعاً ـ و هو البرزخ ـ عالم المفارقات والعقليّات.

فالنشأة الأولى هالكة داثرة، بخلاف الباقيتين[5] وخصوصاً الثالثة التي هي المآل الحقيقي للمقرّبين. والإنسان حقيقة مجتمعة من هذه العوالم والنشآت بإعتبار إدراكاته الثلاثة؛ وكلّما غلب عليه واحد منها، يكون مآله إلى أحكام ذلك.

وبهذه المآلات الثلاثة وقع الإشارة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَرِيقٌ فِى الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى السَّعِيرِ﴾[6]، وفريق في جوار الله وحضرته: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[7].

فمن غلب عليه التعلّقات الدنياويّة والمستلذّات الحسيّة، فهو بعد وفاته يتعذّب[8] بفقدان المحسوس، فهو أليف غصّة دائمة ورهين عذاب أليم. ومن غلب

---

۱) اصل و نسخ دیگر (بجز دا و آس): ـ أطواراً ... أنّ له.

۲) اصل و نسخ دیگر (جز آس): العهود.

۳) لك: حصولك.

٤) مش ۲: الرياضات. / نيز ر. ک: مبدأ و معاد، ص ٤٣٥.

٥) ع: الباقيين.

٦) سورهٔ شوری، آیهٔ ۷.

۷) سورهٔ قمر، آیهٔ ٥٥.

۸) اصل: معذّب.

عليه خوف[١] عذاب الآخرة ورجاء الجنّة والمغفرة والزهد في الدنيا والانقطاع عن هذه اللذات العاجلة، فمآله إلى دار السلامة والدخول في أبواب الجنان والأمن من عذاب النيران. ومن غلب عليه إدراك الأمور الإلهيّة والتشوّق[٢] إلى الإحاطة بالعقليّات، فمآله إلى الانخراط في سلك الملكوت؛ وهذه غاية ما يصل إليه البشر بقوّة سلوكه العروجي على صراط التوحيد. فمن كان شأنه هذا[٣]، فقد فاز فوزاً عظيماً؛ ومن عانده وأنكر طريقه طلباً للحطام ورئاسةً على الأقران، فقد خسر خسراناً مبيناً.

والقسم الأوّل الغالب عليهم[٤] التعلّقات البدنيّة والمستلذّات الحسيّة على قسمين: قسم منهما يتعذّب دائماً، وقسم لم يتعذّب دائماً. وإلى هذا أشار سقراط ـ معلّم أفلاطن الإلهي ـ:

أمّا الذين ارتكبوا الكبائر، فإنّهم يلقون في [طَرطارُس][٥] ولا يخرجون منه[٦] أبداً. وأمّا الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم وقصرت آثامهم عن تلك الدرجة، فإنّهم يلقون في[٧] [طرطارُس] سنة كاملة يتعذّبون[٨]؛ ثم يلقيهم الموج إلى موضع ينادون[٩] منه خصومهم يسألونهم الإحضار على القصاص لينجوا من الشرور؛

---

١) لك: + غضب الله.
٢) اصل: التشوّف.
٣) اصل و نسخ ديگر: هذه.
٤) آس: عليه.
٥) در همه نسخ «طرطاوس»، تصحيف و دگرگونه «ترتاروس» يا «تارتاروس» است. براى اطلاع بيشتر مراجعه شود به رسالههاى: فايدون (١١٢، الف)، گورگياس (٥٢٣، ب) و جمهورى (٦١٦، الف) بزبان انگليسى.
٦) دا: منهم / لك، آس: منه / اصل و بقيه نسخ: عنه.
٧) اصل، لك، آس: إلى.
٨) مش ٢، لك: يتعدّون.
٩) مش ١، مش ٢: يتأذّون.

فإن رضوا عنهم، وإلّا أُعيدوا إلى [طرطارس]، ولم يزل ذلك[1] دأبهم إلى أن يرضى خصومهم عنهم.

والّذين كانت سيرتهم فاضلة، يتخلّصون من هذه المواضع من هذه الأرض[2] ويستريحون من هذه المحابس[3] ويسكنون الأرض النقيّة.

قال المترجم: «طرطاوس» (طرطارس) شَقّ كبير وأهوية يسيل[4] إليها الأنهار؛ على أنّه[5] يصفه بما يدلّ على التهاب النيران، وكأنّه يعني به البحر أو قاموساً فيه «دُردور»، والدُّردور الماء الذي يدور ويُخاف فيه الغرق.[6] أعاذنا الله وإيّاكم من دُردور النار.

***

١) لك: كذلك.

٢) لك: الأعراض.

٣) مش ٢: المجالس.

٤) ع: تسيل.

٥) مش ٢: أيّة.

٦) Tartarus (Tartaros و به يوناني *ταρταρου*). «در اساطير يوناني شكافي تاريك و دوزخي در زير زمين يا جهنم (سقر ـ درك)، جايي كه زئوس (خداى اعلاى يونان) ديوها (تيتانها)ى نافرمان را به آنجا مى‌اندازد.» (فرهنگ انگليسى وبستر) نيز ر.ك: مبدأ و معاد، ص ٤٥٣، الشواهد الربوبية، ص ٢٨٠ (ط ، آشتيانى).

المظهر السّادس

في الحشر

اعلم أنّ الزمان علّة التعاقب في الوجود، والمكان علّة التكثّر[1] والافتراق في الحضور؛ فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض. فإذا ارتفعا في القيامة، ارتفعت الحجب بين الخلائق فيجتمع الخلائق كلّهم -الأوّلون والآخرون-: ﴿قُلْ إِنَّ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾[2]، وهو «يوم الجمع»، لأنّ «الحشر» بمعنى الجمع: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾[3]؛ وهو يوم يتميّز فيه المتشابهات، لقوله -تعالى-: ﴿لِيَمِيزَ اللهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[4] وينفصل الخصمان، لقوله -تعالى-: ﴿لِيُحِقَّ الحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾[5] وقوله -تعالى-: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[6].

---

١) ج: التكاثر.

٢) سورة واقعه، آية ٥٠.

٣) سورة كهف، آية ٤٧.

٤) سوره لنفال، آيه ٣٧. در اصل: ويميز.

٥) سورة انفال، آية ٨. و در آية ٧: ﴿ويريد الله أن يحق الحقّ بكلماته ويقطع دابر الكافرين﴾ /در نسخه اصل: ليحق الحق بكلماته...»

٦) سورة انفال، آية ٤٢.

توضيحٌ اعلم أنّ حشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم وملكاتهم؛ فلقوم [١] على سبيل الوفد: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً﴾ [٢]، ولقوم على وجه التعذيب: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللهِ إِلَى النَّارِ﴾ [٣]، ولقوم [بصورة] أعمىٰ: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمىٰ﴾ [٤].

وبالجملة يحشر كلّ أحد إلى غاية سعيه وعمله وما يحبّه حتّى إنّه [٥] «لو أحبّ أحدكم حجراً يحشر معه» [٦]. فيحشر الخلائق على صور ضمائرهم ونيّاتهم، وعليه يحمل معنى التناسخ الوارد في [٧] لسان الأقدمين [٨].

إشراقٌ عقليٌ اعلم أنّ في باطن كلّ إنسان [٩] وإهابه [١٠] حيواناً إنسانيّاً بجميع أعضائه وحواسّه وقواه، وهو موجود الآن ولا يموت بموت البدن العنصري اللحمي؛ بل هو الذي يحشر يوم القيامة ويحاسب [١١]، وهو الذي يُثاب ويُعاقَب. وحياته ليست بحياة هذا البدن عَرَضيّة، بل حياته كحيات النفس ذاتيّة؛ وهو حيوان متوسّط [١٢] بين الحيوان العقلي والحيوان الجسمي يحشر في الآخرة على صور أعماله ونيّاته.

حكمةٌ كشفيّةٌ قال صاحب الكشف [١٣]: القيامة قيامتان: قيامة صغرى، وهي معلومة: «من مات فقد قامت قيامته»؛ والكبرى،

---

١) اصل و نسخ ديگر (بجز: دا، لك، آس): ـ على سبيل الوفد ... ولقوم.

٢) سورة مريم، آية ٨٥.

٣) سورة فصّلت، آية ١٩.

٤) سورة طه، آية ١٢٤.

٥) اصل، مش ١، آس، دا: إنّها.

٦) اقتباس از حديث بهمين مضمون (ر.ك: بحار الأنوار، ج ٣٦، ص ٣٢٥) و چند حديث ديگر.

٧) لك: على.

٨) آس (هامش): + ويسمى بالتناسخ الملكوتي.

٩) دا: ـ إنسان.

١٠) الإهاب: الجلد أو ما لم يدبغ منه.

١١) لك: يحساب.

١٢) لك: متوسّطة.

١٣) ابن عربي. ر.ك: الفتوحات المكية، باب ٦٤ (في معرفة القيامة والحشر).

ورقتها مبهمة ولها ميعاد عند الله، ومن وقّتها فهو كاذب، لقوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «كَذَبَ الوَقّاتُون».[١]

وكلّ ما في القيامة الكبرى فله نظير في الصغرى؛ أما علمت أن الإنسان «عالَم صغير» وأحواله أنموذج من أحوال «الإنسان الكبير»؟! ومفتاح معرفة هذه الحقائق معرفة الإنسانية. فمعنى «القيامة الكبرى» ظهور الحقّ بالوحدة التّامة، وطي السماوات، وقبض الأرض، واندراس الأزمنة والأمكنة، واضمحلال الموادّ والأشخاص، ورجوع الخلائق كلّهم[٢] إلى الله، وعود الروح الأعظم وفناء الكلّ عنده، حتّى الأفلاك والأملاك والنفوس والأرواح، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَصَعِقَ مَنْ فِى السَّمٰوٰاتِ وَمَنْ فِى الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شٰاءَ اللّٰهُ﴾[٣]؛ وهم الذين سبقت لهم «القيامة الكبرى».

فأهل الحجاب وأصحاب الظنّ والارتياب يزعمون يوم القيامة بعيداً عن الإنسان بحسب الزمان، كما قال: ﴿وَمٰا أَظُنُّ السّٰاعَةَ قٰائِمَةً﴾[٤]، وغائباً عنه بحسب المكان، كما قال: ﴿وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَكٰانٍ بَعِيدٍ﴾[٥]. وأمّا[٦] أهل البصيرة واليقين، فيرونه قريباً بحسب الزمان، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿اقْتَرَبَتِ السّٰاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾[٧]، ويرونه حاضراً بحسب المكان، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَأُخِذُوا مِنْ مَكٰانٍ قَرِيبٍ﴾[٨].

---

١) اين تعبير يا به صورت: «كذب الموقّتون» از امام باقر وامام صادق ـ عليهما السلام ـ فقط درباره ظهور وقيام حضرت مهدى امام زمان ـ سلام الله عليه ـ وارد شده است. (ر.ک: بحار الأنوار، ج٥٢، ص١٠٢.)

٢) مش ٢: ـ كلّهم.

٣) سورة زمر، آية ٦٨.

٤) سورة كهف، آية ٣٦.

٥) سورة سبأ، آية ٥٣.

٦) دا، لك، ع: ـ أمّا.

٧) سورة قمر، آية ١.

٨) سورة سبأ، آية ٥١.

وقس الآخـرة بـالأولى، والمـوت بـالولادة، و الولادة الكـبرى بـالولادة الصغرى، والدنيا بالأمّ، والقبر بالرحِم، والبدن بالمشيمة. والقيامة يـوم جـزاء بلا عمل، ويوم[١] الشريعة يوم عمل بلا جزاء[٢] وتعب بلا ثواب.[٣]

قاعدة في سرّ القيامة وزمانها ومكانها

اعـلم أنّ القـيامة من داخـل حـجب السـماوات والأرض، ومـنزلتها مـن هـذه الحـجب كـمنزلة الجنين من الرحم لأمّه؛ ولذلك لا تقوم القـيامة إلّا ﴿إذا زُلْزِلَتِ الأرْضُ زِلْزالَها * وَأخْرَجَتِ الأرْضُ أثْقالَها﴾[٤] و ﴿إذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ * وَأذِنَتْ لِرَبِّها وَحُقَّتْ﴾[٥] ﴿وَإذَا الكَواكِبُ انْتَثَرَتْ﴾[٦] و ﴿إذا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾[٧] ﴿وَإذَا البِحارُ فُجِّرَتْ﴾[٨] ﴿وَإذَا الجِبالُ نُسِفَتْ﴾[٩] ﴿وَإذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾[١٠] ﴿وَإذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ﴾[١١].

وقوله ـ صلى الله وعليه وآله وسلم ـ: «لا تَقُومُ القِيامَة وفي وَجه الأرض مَنْ يَقُول: الله الله!»[١٢] إشارة إلى أنّ الرجل مادام خارج الحجب، فالقيامة ستر[١٣] على علمه[١٤]؛ فإذا قطع الحجب، صارت القيامة علانية عنده بعد ما كانت غائبة[١٥] عنه. وكانت القيامة عند نبيّنا ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ علانية حين قطع حجب

---

١) لك: ـ يوم.

٢) دا، آس: + وثواب.

٣) مش ٢: ـ ثواب.

٤) سورة زلزله، آيات ١ و ٢.

٥) سورة انشقاق، آيات ١ و ٢.

٦) سورة انفطار، آية ٢.

٧) سورة تكوير، آية ١.

٨) سورة انفطار، آية ٣.

٩) سورة مرسلات، آية ١٠.

١٠) سورة تكوير، آية ١٠.

١١) سورة تكوير، آية ١٢.

١٢) در منابع معروف يافت نشد.

١٣) ع: سرّ.

١٤) لك: صاحبه (خ ل: علمه).

١٥) مش ١، دا، آس، ع: غائباً.

السماوات والأرض: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرىٰ﴾[١].

وسمّيت القيامة «ساعة» لأنّها تسعى إليها النفوس[٢] لا بقطع المسافات المكانيّة، بل بقطع الأنفاس الزمانيّة بحركة جوهريّة ذاتيّة[٣] وتوجّه إلى الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ السّاعَةَ لَآتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيها وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يُؤْمِنُونَ﴾[٤].

تذنيبٌ

اعلم أنّ أرض المحشر هي هذه الأرض التي في الدنيا، إلّا أنّها «تُبَدَّلُ[٥] غَيْرَ الأرض»، فتمدّ مدّ الأديم وتبسط، فلا ترى فيها عوجاً؛ يجمع فيها جميع الخلائق من أوّل الدنيا إلى آخرها، لأنّها اليوم مبسوطة على قدر يسع الخلائق كلّها. ومعنى مدّها وبسطها أنّ مجموع الأمكنة الواقعة في كلّ وقت كما تتصّل الآنات[٦] في نظر[٧] شهوده ـ تعالى ـ، كذلك الأرض الموجودة في الآزال والآباد؛ فتصير الأراضي كلّها أرضاً واحدةً فيها الخلائق كلّها، كما قال: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها وَوُضِعَ الْكِتابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَداءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[٨].

***

١) سورة نجم، آية ١٨.

٢) آس: ـ النفوس. ظاهراً بيان بالا بر اين پايه است كه «ساعة» از ريشه «سعى» باشد، ولى اگر از ريشه «سوع» باشد به‌معناى «گذرا ورها» خواهد بود.

٣) اصل: زمانيّة.

٤) سورة غافر، آية ٥٩/ در متن: با «آتية» و «لا يعلمون».

٥) اقتباس از آية ٤٨ سورة ابراهيم / مش ١، مش ٢، لك، ع: يتبدّل/ دا، آس: تتبدّل.

٦) دا: آفات.

٧) اصل مش ٢، دا: نظير.

٨) سورة زمر، آية ٦٩.

المظهر السّابع

في الصراط

الصراط طريق الحقّ ودين التوحيد، الذي جمع الأنبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ ومتابعيهم. و الصراط المستقيم الذي إذا سلكته أوصلك إلى الجنّة هو صورة الهدى[1]، الذي أنشأته لنفسك مادمت في عالم الطبيعة من الأعمال القلبيّة؛ فهو في هذه الدار كسائر المعاني الغائبة عن الحواسّ لا تشاهد[2] له صورة حسيّة. فإذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت، يمدّ لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنّم، أوّله في الموقف وآخره على باب الجنّة؛ يعرف من يشاهده أنّه صنعتك وبناؤك وتعلم[3] أنّه كان في الدنيا جسراً ممدوداً على متن جهنّم طبيعتك التي قيل لها: هل امتلئت؟ فتقول: هل من مزيد؟[4] ليزيد في طولك وعرضك

---

۱) اصل، لك، دا، آس: المدى. در كتب ديگر صدر المتألهين نيز با كلمه «الهدى» آمده است. (ر.ك: الحكمة المتعالية، ج۹، ص۲۸۹.)

۲) دا، لك: يشاهد.

۳) دا: يعلم.

٤) تضمين آية ۳۰ سورة ق.

وعمقك من ظلّ ذي ثلاث شعب[1].

وهذا معنى «صراط الله»، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِراطِ اللهِ الَّذِي لَهُ ما فِي السَّمٰواتِ وَما فِي الْأَرْضِ﴾[2]. والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهُوِيّ إلى جهنّم.

واعلم أنّ أنبياء الله ورسله[3] صراط الله في عالم الدنيا؛ فمن تخلّف عنهم، هوى إلى دار الجحيم. فللصراط المستقيم[4] وجهان: أحدهما أدقّ من الشَعر، والآخر أحدّ من السيف؛ فكذلك للنفوس[5] الإنسانيّة وجهان وقوّتان: علميّة، وعمليّة. فمن كمّل قوّتيه باكتساب المعارف الإلهيّة والاقتناء بالعلوم الربّانية والاجتناب عن محارم الله ومناهيه، فقد تيسّر له العبور عن هذا الصراط، كالبرق الخاطف.

زيادةُ كشفٍ وتوضيحٍ

قال الشيخ الصدوق محمّد بن علي بن بابويه القمّي ـ رحمه الله ـ: «اعتقادنا في الصراط أنّه حقّ وأنّه جسر جهنّم يوم القيامة وأنّ عليه مَمَرّ جميع الخلق. قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيّاً﴾[6]».

قال: «والصراط ـ في وجه آخر ـ اسم حجج الله؛ فمن عرفهم في الدنيا وأطاعهم، أعطاه الله جوازاً على الصراط، الذي هو جسر جهنّم يوم القيامة[7]»[8].

وقال النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لعليّ ـ عليه السلام ـ: «يا علي! إذا

---

١) تضمين آية ٣٠ سورة مرسلات.

٢) سورة شورى، آية ٥٢ و ٥٣.

٣) دا: رسوله.

٤) لك: ـ المستقيم.

٥) مش ١، مش ٢: النفوس.

٦) سورة مريم، آية ٧١.

٧) در نسخ ديگر (جز أصل و آس): ـ يوم القيامة.

٨) اعتقاد الإمامية صدوق، و نيز رجوع شود به تصحيح الاعتقاد شيخ مفيد.

كان يوم القيامة، أقعدُ أنا وأنت وجبرئيل على الصراط، ولا يجوز على الصراط أحد إلّا من كان معه مبرّة[١] بولايتك».[٢]

وقال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «شعار المؤمنين على الصراط: ربّ سلّم! ربّ سلّم!»[٣].

وقال بعض أهل الشهود[٤]: [روي] أنّ الله ـ تعالى ـ خلق الصراط من رحمته، أُخرجها للمؤمنين. فالصراط للموحّدين خاصة، والكفّار لا جواز[٥] لهم عليه؛ لأنّ النار قد التقطت من الموقف جبابرهم[٦].

والصراط يدقّ ويتّسع على حسب منازل الموحّدين: الدقّة للمذنبين، والسعة للمتّقين، والأصل للأنبياء والأولياء. والسرعة والإبطاء في قطع الصراط على قدر القرب: فأوّلهم زمرة تقطع في مثل طرف العين ولمع البرق، وهم الأنبياء ـ عليهم السلام ـ: ثمّ[٧] مثل الريح والطير، وهم الصدّيقون والأولياء؛ والثالثة مثل حَفْر الفرس وأجاويد الخيل، وهم المجاهدون أنفسهم؛ والرابعة مثل الراكب رجله[٨]، وهم المتّقون؛ والخامسة مثل سعي الرجل، وهم العابدون؛

---

١) لك (نسخه بدل): من كانت مقرّه / اسفار (ج٩، ص ٢٩٠): برائة / القَبَرْة (ج: مباز ـ صبرّات)= المطيّة / بحار الأنوار (ج٨، ص٦٦) : براة.

٢) بحار الأنوار ، ج٨، ص٦٦، و ج٢٢ ، ص ١٠٠ ؛ معاني الأخبار، ص٤١؛ و روايات ديگرى بدون «جبرئيل» يا با تعبير «أقفُ» (بحار الأنوار ج٧، ص ٣٣٢، و ج ٢٤، ص ٢٧٣).

٣) سنن ترمذى ، باب قيامت ، ج٩، ص٦٥: «شعار المؤمن...» ؛ بحار الأنوار ، ج٩٣، ص٢٠٤ : «شعار المسلمين على الصراط يوم القيامة لا إله الّا الله وعلى الله فليتوكّل المتوكّلون».

٤) أبو طالب مكّى ، قوت القلوب.

٥) اصل: يجوز.

٦) دا: ـ جبابرهم / ج:جنائزهم. قوت القلوب أبو طالب مكى: جبابرتهم.

٧) دا، مش ٢: + في.

٨) مش ٢: رحله.

والسادسة مشياً[1]، وهم العمّال المستورون؛ والسابعة جَثواً، وهم المتهتّكون من الموحّدين.[2]

تنبيه في أحوال تعرض يوم القيامة

اعلم أنّه إذا ظهر نور الأنوار، وانكشف جلال وجه الله القيّوم، وغلب سلطان الأحديّة، واشتدّت جهات الفاعليّة، وأخرجت القوابل والمستعدّات من القوّة إلى الفعل، وانتهت الحركات إلى غاياتها، وبرزت الحقائق من مكامن غيبها[3] وحجب موادّها؛ انخرط كلّ ذي مبدأ في مبدئه[4]، ورجع كلّ شيء إلى أصله، وعاد كلّ ذي غاية إلى غايته: ﴿أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ﴾[5]، ﴿لِمَنِ المُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[6]، ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[7].

وإذا اتّصل كلّ فصل إلى وصل[8]، والتحق كلّ فرع إلى أصله[9]، وبلغ كتاب كلّ[10] شيء أجله[11] ﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾[12]، وانكدر نور الكواكب، وكوّرت الشمس[13]، وانتثرت الكواكب[14]، ﴿وَخَسَفَ الْقَمَرُ﴾[15]، ورجعت السماوات

---

١) آس: مثل المشي.

٢) اسفار، ج٩، ص٢٨٦: «...والذي أعطي نوراً على قدر إبهام قدمه يجثو على وجهه ويديه ورجليه تجريداً ويُعلّق أخرى وتصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص.» (الخبر.) [وما أعظم الخبر!]. جَثواً رجُثوّاً: بر سر زانو يا سرانگشتان پا نشستن.

٣) اصل: عينها.

٤) مش ٢: ـ في مبدئه.

٥) سورهٔ شورى، آية ٥٣.

٦) سورهٔ غافر، آية ١٦.

٧) سورهٔ آل عمران، آية ١٨٠.

٨) ع: أصله.

٩) نا: ـ إلى أصله.

١٠) اصل: كل كتاب...

١١) اقتباس از آية ٢٣٥ سورهٔ بقره.

١٢) سورهٔ قيامت، آية ٩.

١٣) اقتباس از آيات سورهٔ تكوير.

١٤) اقتباس از سورهٔ انفطار.

١٥) سورهٔ قيامت، آية ٨.

والأرض على ما كانتا عليه: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[1]، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾[2] ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبالُ فَدُكَّتا دَكَّةً﴾[3]؛ يرجع ما[4] تحت مقعّر[5] فلك[6] الكواكب جهنّم.[7]

وسمّيت بهذا الاسم لبُعد قعرها. (يقال: «بئر جهنام»، أي بعيد القعر.) ويوضع «الصراط» من الأرض علواً إلى سطح فلك الكواكب، وهو فرش الكرسي من حيث باطنه؛ ولذلك قيل[8]: أرض الجنّة «الكرسي»، وسقفها «عرش الرحمان».

ويوضع «الموازين» في أرض المحشر: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾[9] للرحمان؛ ويرتفع الحجب بين الله وبين عباده، وهو معنى «كشف[10] الساق»: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ﴾[11]. فلا يبقى أحد على أيّ دين كان إلّا سجد الله ـ خاصة ـ بالسجود المعهود.

***

---

۱) سورة لنبياء، آية ۱۰٤.
۲) سورة ابراهيم، آية ٤٨.
۳) سورة حاقة، آية ١٤.
٤) لك: + و.
٥) اصل: معقر.
٦) اصل: تلك / مش ۲، دا: ذالك.
۷) ر.ک: اسفار، ج۹، ص۳٦٦ ـ ۳٦٧. به تعبير ديگر وی در اسفار، جهان مادی (دنيا) در حکم مطبخی برای اطعمهٔ اهل بهشت (آخرت) است. و ابن عربی (باب ۸۷ فتوحات): زير جنّت، يعنی مقعّر کرهٔ اثيری (يا فلک کواکب) و خورشيد و ستارگان، در حکم آتشگير زير ديگ توليد و طبخ اطعمه و فواکه بهشتی می‌باشد.
۸) لك: + إنّ.
۹) سورة اعراف، آية ۸
۱۰) مش ۲: ـ كشف.
۱۱) سورة قلم، آية ٤۲.

المظهر الثامن

في نشر الصحائف وإبراز الكتب

اعلم أنّ «القول» و «الفعل»، مادام وجودهما في أكوان الحركات والأصوات، فلا حَظّ لهما من البقاء والثبات؛ ولكنّ من فعل فعلاً أو[1] نطق بقول يحصل منه أثر في نفسه وحالة تبقى زماناً. وإذا تكرّرت الأفاعيل، استحكمت الآثار في النفس؛ فصارت الأحوال ملكات، فتجتمع في ذاته وخزانة مدركاته. وهو «كتاب مسطور» [مستور][2] اليوم عن مشاهدة الأبصار، فيكشف له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة ممّا كان مسطوراً.

فكلّ من فعل «مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً أو شَرّاً[3]» وجده مكتوباً في صحيفة ذاته، أو صحيفة أعلى منها، وهو نشر الصحائف؛ فإذا حان وقت أن يقع بصره على وجه

---

١) اصل: و.

٢) اصل: مسطور/مش ٢، دا، ع: منطو/لك: ملطوّ/مش ١، آس: لنطو (خ ل): ملتطو.

٣) اقتباس از سورهٔ زلزله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ...﴾.

ذاته، انكشف له عند ذلك قائلاً: ﴿مَالِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾[١]؛ وعند ذلك يصير[٢] حديد البصر قارئاً لكتاب نفسه: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[٣]، ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾[٤].

وقد ورد في هذا الباب من طريق أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وغيرهم أحاديث كثيرة عن النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ؛ منها ما روي عن قيس بن عاصم أنّه قال ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ:

يا قيس! إنّ مع[٥] العزّ ذُلّاً، وإنّ مع الحياة موتاً، وإنّ مع الدنيا آخرة، وإنّ لكلّ شيء رقيباً[٦]، وعلى كلّ شيء حسيباً، وإنّ لكلّ أجل كتاباً؛ وأنّ[٧] لابدّ لك[٨] من قرين يدفن معك وهو حيّ، وتدفن معه وأنت ميّت؛ فإن كان كريماً، أكرمك، وإن كان لئيماً، أسلمك[٩]؛ ثمّ لا يحشر إلّا معك، ولا تحشر إلّا معه، ولا تسأل إلّا عنه. فلا تجعله إلّا صالحاً؛ فإنّه إن صلح، آنستَ به، وإن فسد، لا تستوحش إلّا منه وهو فعلك.[١٠]

---

١) سورة كهف، آية ٤٩.

٢) لله آس: يكون./مش ١، مش ٢، دا، لك، آس: + أيضاً.

٣) سورة ق، آية ٢٢.

٤) سورة اسراء، آية ١٣ و ١٤.

٥) اصل: من.

٦) بحار الأنوار، ج ٧، ص ٢٢٨: «وإنّ لكلّ شيء حسيباً».

٧) همان: «إنّه».

٨) همان: + يا قيس.

٩) بمعناى: خذلك/ آس: أساءك.

١٠) بحار الأنوار، ج٧، ص٢٢٨ و ج ٧١، ص ١٧١. وقيس بن عاصم صحابى است كه ابن اثير دربارهٔ وى آورده است كه پيش از اسلام هرگز شراب ننوشيد. ر.ك: الصحيح من سيرة النبي(ص)، سيد جعفر مرتضى، ج ٥، ص ٢٩١.

ومنها قوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «إنّ الجنّة قيعان وإنّ غراسها سبحان الله»[1].

ومنها: «المرء مرهون بعمله»[2].

ومنها: «خلق الكافر من ذنب المؤمن»؛ فمن كان من أهل السعادة وأصحاب اليمين وكان معلوماته أموراً مقدّسة، فقد أوتي كتابه بيمينه[3] من جهة عليّين: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ﴾[4]، ومن كان من الأشقياء المردودين وكان معلوماته مقصورة على الجرميّات[5]، فقد أوتي كتابه من جهة سجين: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾[6]، لكونه من المجرمين المنكوسين[7]: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[8].

تتميمٌ في الميزان والحساب

قال ـ تعالى ـ: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾[9].

اعلم أنّ «الحساب» عبارة عن جمع تفاريق الأعداد والمقادير؛ و[10] في قدرة الله أن يكشف في لحظة واحدة

---

١) جمع «قاع» به‌معنای زمين صاف و گسترده و برهنه و بی سنگ و ريگ، يعنی أرض مُحياة و قابل زرع، كه آبادانی آن با ذكر سبحان الله است. در بحار (ج ٧، ص ٢٢٩) بنقل از شيخ بهاء ـ رحمة الله عليه ـ چنين آمده است: «...وإنّ غراسها سبحان الله وبحمده».

٢) اصل: ـ بعمله/ حديثی با اين الفاظ ديده نشد، ولی احاديث بسياری هست كه در آن «كُلُّ امْرِءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» ويا «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» يافت می‌شود، و محتمل است مؤلف نقل به معنا نموده باشد. (ر.ك: معجم بحار الأنوار، ج ١٢، ص ٩٠٤٦.)

٣) اقتباس از آية ٧١ سورة إسراء: ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾.

٤) سورة مطففين، آية ١٨.

٥) مش ٢، ع: الجزئيات.

٦) سورة مطففين، آية ٧.

٧) مش ٢: المنكوبين.

٨) سورة سجده، آية ١٢.

٩) سورة انبياء، آية ٤٧.

١٠) دا: ـ و.

للخلائق حاصل حسناتهم وسيّئاتهم: ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾[۱].

وقد[۲] اختلف في معنى «الميزان»؛ فقيل: إنّ الموازين هم الأنبياء والأوصياء[۳]، ويدلّ على ذلك[٤] ما سئل الصادق ـ عليه السلام ـ عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾، قال ـ عليه السلام ـ: «الميزان هو[٥] الأنبياء والأوصياء»[٦]. وقيل: هي ميزان العلوم. ولا تفاوت[۷] بين القولين؛ لأنّ ميزان العلوم هو القرآن، وهم ـ عليهم السلام ـ حاملوه.

واعلم أنّ الموازين الواردة في القرآن في أصله[۸] ثلاثة: «ميزان التعادل» و «ميزان التلازم» و «ميزان التعاند». لكنّ الأوّل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأكبر، والأوسط، والأصغر؛ فيصير الموازين خمسة. فمن يعلم[۹] هذه الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه المُنزَل على رسوله، فقد اهتدى؛ ومن ضلّ عنها وعمل بالرأي، فقد غوى وتردّى.

فالأوّل، وهو الأكبر من التعادل، ميزان الخليل ـ عليه السلام ـ، استعمله مع نمرود؛ وهو كما حكى الله ـ تعالى ـ بقوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ إلى قوله: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[۱۰].

الثاني، الميزان الأوسط؛ وهو أيضاً واضعه الله تعالى، ومستعمله الأوّل ۱

---

۱) سورة انعام، آية ٦۲.

۲) همه نسخ: ـ قد.

۳) مش ۲: الأولياء.

٤) مش ۲، دا، آس، ج،: ويدّل بذلك.

٥) مش ۲، دا، آس، ج: بذلك.

٦) در حديث: «الموازين هم الأنبياء والأوصياء». (ر.ک: بحار الأنوار، ج۷، ص: ۲٤۹ ـ ۲٥۱.)

۷) دا: تفارق.

۸) لك: الأصل/ آس، ج، مش ۱، مش ۲، دا: اصل.

۹) آس، ج، مش ۱، دا: تعلّم.

۱۰) سورة بقره، آية ۲٥۸.

إبراهيم ـ عليه السلام ـ حيث قال: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[١].

الثالث، الميزان الأصغر؛ فهو أيضاً مبناه من الله حيث علّم به نبيّه محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ في القرآن، وهو قوله: ﴿وَما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالُوا ما أَنْزَلَ اللهُ عَلىٰ بَشَرٍ﴾[٢].

الرابع، ميزان التلازم؛ ومستفاد من قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا﴾[٣].

الخامس، ميزان التعاند؛ أمّا موضعه من القرآن، فهو قوله ـ تعالى ـ تعليماً لنبيّه: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللهُ وَإِنّا أَوْ إِيّاكُمْ لَعَلىٰ هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[٤].

وبالجملة، ميزان كلّ شيء[٥] يكون من جنسه؛ مثلاً ميزان الفلسفة المنطق، وميزان الدوائر والقُسّى الفرجار، وميزان الأعمدة الشاقول، وميزان الشعر[٦] العروض، وميزان الخطوط المِسطر؛ فميزان القيامة من جنس عالم الآخرة.

وقال شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن عليّ بن بابويه القمّي رحمه‌الله: «اعتقادنا في الحساب أنّه حقّ، منه من يتولّاه الله، ومنه من يتولّاه حججه؛ فحساب الأنبياء والأئمة يتولّاه [الله] ـ عزّوجلّ ـ، ويتولّى كل نبيّ حساب أوصيائه، ويتولّى الأوصياء حساب الأمم.»

واعلم أنّ هذا الميزان برهان معرفة الله وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله ومُلكه[٧] وملكوته، ليعلم كيفيّة الوزن به تعليماً من قبل أنبيائه

---

١) سورة انعام، آية ٧٧.

٢) سورة انعام، آية ٩١.

٣) سورة انبياء، آية ٢٢.

٤) سورة سبأ، آية ٢٤. (در متن: من السماء.)

٥) لك: جنس.

٦) آس، مش ٢، دا: الشعراء

٧) ج: ـ ملكه.

ـ عليهم السلام ـ، كما تعلم الأنبياء من ملائكته.

فالله هو المعلّم الأول؛ والمعلّم الثاني جبرئيل؛ وثالث[١] المعلّمين هو الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ، وأوّل من استعمل هذا الميزان أب الأنبياء وشيخهم إبراهيم الخليل، ثمّ سائر الأنبياء إلى ابنه المقدّس محمّد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[٢].

تبصرة[٣] اعلم أنّ لكلّ عمل من الأعمال الحسنة ـ كالصلاة والصيام[٤] والقيام وغيرها ـ باعتبار تأثيره في النفس وتطهيرها[٥] من[٦] غواسق الطبيعة وجذبها من الدنيا إلى الآخرة مقداراً معيّناً وقوّة معيّنة؛ وكذلك لكلّ عمل من الأعمال السيّئة قدراً من التأثير من إظلام جوهر النفس وتكثيفها. وكلّ ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا؛ وعند وقوع القيامة ينكشف[٧] لهم، لأجل رفع الحجاب.

فكلّ أحد ما لم يتخلّص ذاته بقوّة اليقين ونور الإيمان عن قيد الطبيعة، فذاته مرهونة بعمله. فهو بحسب مزاولة الأعمال والأفعال وثمراتها وتجاذبها للنفس إلى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفّتين: إحدى كفّتيه تميل إلى الجانب الأسفل ـ أعني الجحيم ـ بقدر ما فيها من متاعها الفانية، والأخرى تميل إلى العالم الأعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة الباقية.

فإذا وقع التعارض بين الكفّتين، فالحكم من الله العلّي الأكبر في إدخاله

---

١) لك، مش ١، مش ٢، ع: والثالث.

٢) سورة انعام، آية ٨٣ (در متن: عليم حكيم).

٣) ع: تحقيق.

٤) ع: الصوم.

٥) لك، آس، ع، مش ١، دا: تطهّرها.

٦) مش ٢: عن.

٧) لك: يكشف.

إحدى الدارين ـ دار النعيم ودار الجحيم ـ على حسب ميزانه.[١]

واعلم أنّ كفّة الحسنات في جانب المشرق، وكفّة السيّئات في جانب المغرب؛ والأولى كفّة أصحاب اليمين، و [الثانية] كفّة أصحاب الشمال. ولا تظنّنّ أنّه إذا وقع الترجيح والمجازات وقضي الحكم ونفذ الأمر، تصير الكفّتان كلتاهما في حكم واحد في اليمينيّة والشماليّة والمشرقيّة والمغربيّة والجَنانيّة والجهنّمية. فأهل السعادة كلتا يديهم تصير يمينيّة، وكلتا يدي أهل الشقاوة تصير شماليّة.

تذكرةٌ في الحساب

«الحساب» جمع متفرّقات شتّى، ليعلم حاصل[٢] مجموعها ـ كما علمت سابقاً.

واعلم أنّ طوائف الناس من جهة الحساب يوم القيامة[٣] صنفان: صنف يدخلون الجنّة ويرزقون نعيمها. وهم ثلاثة أقوام: المقرّبون الكاملون في المعرفة والتجرّد، وهم لتنزّههم[٤] وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنّة بغير حساب، كما قال ـ تعالى ـ في حقّهم: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾[٥].

ومنهم جماعة من أصحاب اليمين، لم يُقدموا في الدنيا على معصية ولم يقترفوا سيّئة ولا فساداً في الأرض، لصفاء ضمائرهم وقوّة نفوسهم على فعل الطاعات وإيتاء الحسنات؛ فهم أيضاً يدخلون الجنّة بغير حساب: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٦].

---

١) اصل: منزلته.
٢) ع: متفرقات الحسنات والسيّئات.
٣) آس، مش ١، لك: الآخرة.
٤) مش ٢: لنثرهم.
٥) سورة انعام، آية ٥٢.
٦) سورة قصص، آية ٨٣.

ومنهم جماعة نفوسهم ساذجة وصحائف[١] أعمالهم خالية عن آثار السيّئات والحسنات جميعاً، فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب؛ لأنّ جانب[٢] الرحمة أرجح من جانب الغضب، فهؤلاء أيضاً يدخلون الجنّة بغير حساب: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٣].

وأمّا الصنف الثاني، الذين هم أهل العقاب، فهم أيضاً ثلاثة أقسام: منهم[٤] صحيفة أعمالهم خالية من[٥] العمل الصالح ولا محالة يكون كافراً، فيدخلون جهنّم بلا حساب.

وقسم منهم[٦] صدر منهم بعض الحسنات، لكن وقع في حقّهم: ﴿وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٧]، ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾[٨].

وقسم منهم، وهم في الحقيقة من أهل الحساب حيث[٩] خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فهؤلاء قسمان: قسم يناقش معهم في الحساب[١٠] لكلّ دقيق وجليل، لأنّهم بهذه الصفة عاشوا في الدنيا؛ والقسم الثاني، وهم الّذين كانوا يخافون سوء العذاب[١١] ويشفقون من عذاب يوم القيامة، فهؤلاء لا يعذّبون كثيراً بالمناقشة معهم[١٢] في الحساب.

---

١) مش ٢: صحائفهم.
٢) آس، دا: ـ جانب.
٣) سورة اعراف، آية ١٥٦.
٤) آس، ع: قسم.
٥) ع: عن.
٦) ع: ومنهم قسم.
٧) سورة هود، آية ٢٣.
٨) سورة فرقان، آية ٢٣.
٩) آس: ـ حيث.
١٠) لك: الحسنات.
١١) آس، لك: سوء الحساب.
١٢) اصل: ـ معهم.

تبصرةٌ اعلم، يا حبيبي، أنّك مسافر من الدنيا إلى الآخـرة وأنت تـاجر، ورأس مالك حياتك[١] في تجارتك اكتساب المـعارف، وهـي زاد سـفرك إلى مـعادك؛ وفـائدتك وربـحك هـي حـياتك الأبـديّة بـنعيمها بـلقاء الله ورضوانه، خسرانك هو هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته.

واعلم أنّ «الناقد»[٢] بصير[٣]، لا يقبل منك إلّا الذهب الخالص وفضّة الطاعة؛ فوزّن حسناتك بميزان صدق، واحسب حساب نفسك قبل أن تـوافـي عـمرك[٤] وقبل أن يحاسب عليك في وقت لا يمكنك التدارك.

فالموازين مرفوعة ليوم الحساب، وفيه الثواب والعقاب: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ * وَمَا أَدرىٰكَ مَاهِيَهْ * نَارٌ حَامِيَةٌ﴾[٥].

تنبيهٌ اعلم أنّ «باطن» الإنسان في الدنيا هو «ظاهر[٦]» في الآخرة، وما كان له «غيباً» ههنا يصير «علانية[٧]» هناك؛ لأنّ للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وشمّاً وذوقاً ولمساً وتخيّلاً وتصرّفاً وفعلاً وحركة؛ وأنّ لها عيناً باصرة «إلى ربّها ناظرة»[٨]، وأذُناً سامعة يسمع بها كلمات المـلائكة وأصـوات طيور الجنان ونغماتها، وشمّاً يشمّ[٩] روائح الأنس ونسائم القدس، وذوقاً يذوق به طعوم الجنّة، ولمساً يلمس به حور العين.

---

١) آس، لك، دا: + الدنيا.
٢) دا: الناقل.
٣) دا، آس: البصير.
٤) مش ٢: غيرك.
٥) سورة قارعه، آيات ٦ تا ١١.
٦) آس، مش ٢، لك، ع: ظاهرة.
٧) ع: شهادة هناك ويكون كلّ سرّ علانية.
٨) تضمين آية ٢٣ سورة قيامت: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة﴾.
٩) آس، لك، دا، ع: + به.

وهي المشاعر الروحانيّة والحواس الباطنيّة؛ وأنّها مع محسوساتها من أهل الجنّة إن لم يحجبها سدّ ولم يمنعها مانع. وأمّا هذه الحواس، فهي داثرة؛ ومحسوساتها مستحيلة كائنة فاسدة، توجب العذاب الأليم والحرمان عن النعيم.

تذنيبٌ في أنّ الجَنّة والنار حقّ

اعلم أنّ لله ـ تعالى ـ عالَماً آخر غير هذا العالم وهو «عالم الآخِرة» و «عالم الباطن» و «عالم الغيب» و «عالم الملكوت والأمر»[١]؛ وهذا العالم «عالم الدنيا» و «عالم الظاهر» و «عالم الشهادة والملك والخلق»، وهو ثابت الآن. ومكانهما ليس في ظواهر هذا العالم؛ لأنّه محسوس، وكل محسوس[٢] بهذه الحواس فهو من الدنيا، والجنّة والنار من عالم الآخرة.

نعم، مكانهما في داخل حجب السماوات، ولهما مظاهر في هذا العالم؛ وعليها يحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما[٣].

واعلم أنّ الأحاديث مختلفة في وجودهما وعدمهما: فبعض الأحاديث[٤] يدلّ على أنّهما ليسا بموجودَين، بل هما يكونان موجودين[٥] بعد بوار الدنيا وخراب السماوات والأرض؛ وبعضها يدلّ على أنّهما موجودان[٦] الآن. ولا منافاة بين الأحاديث التي وردت عن أرباب العصمة وأصحاب الحكمة ـ عليهم السلام ـ؛ لأنّ الجنّة التي هي[٧] موجودة الآن هي الجنّة التي خرج عنها أبونا

---

١) مش ٢، آس، ع، لك، دا: ـ الأمر.

٢) آس، لك، دا، ع: + كل محسوس / اصل و بقيه: ـ كل محسوس.

٣) دا: ـ لهما.

٤) اصل: ـ مختلفة... الأحاديث.

٥) مش ٢، ع: موجوداً.

٦) مش ١، مش ٢: أنّه الموجودان.

٧) مش ٢: ـ هي.

وزوجته لخطيئتهما، والجنّة والنار اللّتان تحصلان بعد بوار الدنيا هي جنّة الأعمال والأفعال، اللتان تتكوّنان بعد إتمام الأفعال والآثار.

وقال محمّد بن علي بن بابويه القمّي ـ رحمه الله ـ: «اعتقادنا في الجنّة[1] أنّها دار البقاء ودار السلام، لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا مرض ولا فقر، وأنّها دار الغناء». وقال في النار: «اعتقادنا في النّار[2] أنّها دار الهوان[3] ودار الانتقام من أهل الكفر والعصيان. ولها أبواب ودرجات ودركات؛ والملائكة يدخلون عليهم من كلّ باب لها سبعة أبواب، لكلّ باب منها جزء مقسوم».[4] عصمنا الله وإيّاكم من حرّ النار.

* * *

١) اصل: + والنار.

٢) مش ٢: ـ اعتقادنا في النار.

٣) مش ٢: الهوام.

٤) اعتقادات الإمامية.

خاتمةٌ

في أحوال تعرض يوم القيامة

منها الأعـراف؛ وهـو سـور بـين الجـنّة والنّـار. [له بـاب][1] «بـاطنه فـيه الرحمة»، وهي ماتلي الجنّة؛ «وظاهره من قبله العذاب»، وهو مايلي منه النـار. يكون عليه مَن تساوت كفّتا ميزانه، فهم ينظرون بعين إلى النار و[2] بعين [إلى][3] الجنّة: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾[4].

ومنها ذبح الموت: فهو[5] أنّ الله يظهره يوم القيامة في صورة كبش أُملح، ويأتي يحيى ـ عليه السلام ـ وبيده الشفرة فيذبحه، وينادي مناد[6]: «ياأهل النار! خلودٌ بلا موتٍ». وليس في النار ذلك الوقت إلّا الذين هم أهلها؛ فأمّا أهل الجنّة ـ إذ رأوا الموت ـ، سرّوا سروراً[7] عظيماً، فيقولون: بارك الله لنا فيك! لقد خلّصتنا من

---

١) ع: له باب / همة نسخ: ـ له باب.

٢) اصل و بقيه نسخ (جز آس، مش١، دا): ـ بعين إلى النار و.

٣) اصل و بقية نسخ (جز آس): من.

٤) سورة اعراف، آية ٤٦.

٥) آس، دا: وهو.

٦) ع: منادياً.

٧) آس، مش ١، دا: سراً.

تلك الدنيا وكنت خير وارد علينا وخير تحفة أهداها الله إلينا. قال النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «الموت تحفة المؤمن»[١].

وأهل النار إذا أبصروه، يفزعون منه ويقولون: لقد كنت شرّ وارد علينا، عسى أن تميتنا فنستريح ممّا نحن فيه. ثمّ يُغلق أبواب النار غلقاً لا فتح بعده، فينطبق أهلها ويدخل بعضها على بعض؛ فيعظم الضغاط على أهلها، ويرجع أسفلها أعلاها، ويُرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القِدر إذا كان تحتها نار عظيمة تغلى ﴿ كَغَلْيِ الْحَمِيمِ ﴾[٢] كلّما خبت زدناهم سعيراً بتبديل الجلود.

إشراق في معنى النفخ

قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾[٣]. لمّا سُئل النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ عن «الصور»، فقال ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «قرن من نور التقمه إسرافيل»؛ فوصف[٤] بالسعة والضيق، واختلف في أنّ أعلاه ضيّق وأسفله واسع، أو بالعكس؛ ولكلّ وجه. «والنفخة» نفختان: نفخة تطفئ النار، ونفخة تشعلها: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شٰاءَ اللهُ﴾، ثمّ نفخ فيه أخرى ﴿فَإِذٰا هُمْ قِيٰامٌ يَنْظُرُونَ﴾[٥].

و«الصور» (بضمّ الصاد وسكون الواو، وقرء بفتحها[٦] أيضاً) جمع «الصورة»، لأنّ نافخها هو واهب الصورة[٧] بإذن الله؛ فإذا تهيّأت هذه الصور؛

---

١) دعوات الراوندي: «قال النبيّ ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: تحفة المؤمن الموت.» (بحار الأنوار، ج٨٢، ص١٧١ و ج٦١، ص٩٠)؛ و بهمين مضمون: «الموت رحمة من الله لعباده المؤمنين» (بحار الأنوار، ج٦، ص١١٨ و ج٦١، ص٢٩٦) و «الموت ريحانة المؤمن» (بحار الأنوار، ج٨٢، ص١٦٨ و ١٧٩).

٢) سورة الدخان، آية ٤٦.

٣) سورة زمر، آية ٦٨.

٤) مش ٢: فوصفه.

٥) سورة زمر، آية ٦٨.

٦) دا: بفتحهما.

٧) اصل: الصور.

كانت فتيلة[١] استعدادها كالحشيش المحترق؛ وهو الاستعداد لقبول الأرواح؛ كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال.

والصور البرزخية كالسُرُج[٢] مشتعلة بالأرواح التي فيها. فنفخ إسرافيل نفخة واحدة، فتمرّ على تلك الصور[٣] فتطفؤها، وتمرّ النفخة التي تليها ـ وهي الأخرى ـ على الصور المستعدة للاشتعال ـ وهي النشأة الأخرى ـ فتشتعل بأرواحها ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾[٤].

فيقوم تلك الصور أحياء ناطقة بمن ينطقها الله، فمن ناطق بـ«الحمد لله»، ومن ناطق يقول: ﴿مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾[٥]، ومن ناطق بـ«الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور».

وبالنفخ الأوّل أشار النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في قوله: «إنّه يموت أهل الأرض حتى لا يبقى أحد، ثمّ يموت أهل السماء حتى لا يبقى أحد إلّا ملك الموت وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل». قال:

> فيجيء ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله ـ عزّوجلّ ـ ويقال له: من بقي؟ ـ وهو أعلم ـ، فيقول: يا ربّ لم يبق إلّا ملك الموت وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل؛ فيقال: فليموتا، جبرئيل وميكائيل!
>
> فيقول الملائكة: رسولاك وأميناك؟ فيقول: إنّي قضيت على كلّ نفس فيها الروحُ[٦] الموتَ؛ وحملة العرش؟ فيقول: قل[٧] لحملة العرش: فليموتوا!

---

١) مش ٢: قليلة.
٢) آس، لك، دا: كالسراج.
٣) آس، ج: الصورة.
٤) سورة زمر، آية ٦٨.
٥) سورة يس، آية ٥٢.
٦) آس: ـ الروح.
٧) ج: ـ قل.

قال: ثمّ يجيء ملك الموت كئيباً حزيناً لا يرفع طرفه، فيقال: من بقي؟ فيقول: لم يبق إلّا ملك الموت! فقال له: مت يا ملك الموت! ثمّ يأخذ الأرض بيمينه والسماوات بيمينه ويقول: أين الذين كانوا يدعون معي شريكاً؟! أين الذين كانوا يجعلون مع الله[١] إلهاً!؟» ثم نُفخ فيه أخرى ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾[٢].[٣]

استبصارٌ في الإشارة إلى الزبانية

قال ـ تعالى ـ: ﴿عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ﴾[٤].

اعلم أنّ «مدبّرات الأمور» في برازخ عالم الظلمات وأشباح عالم الطبيعة التي ظاهرها «الدنيا» وباطنها طبقات «الجحيم» هي المشار إليه بقوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾[٥] بعد قوله: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً﴾[٦]؛ لأنّ وجود كلّ منها تحت وجود جوهر قدسيّ مُفارق الذات سابق الوجود على النفسانيّات والطبيعيّات. المدبّرات كروحانيات العالم الكبير الجسماني والعالم الصغير الإنساني. فهي في العالم الكبير العلوي أرواح الكواكب السيّارة والبروج[٧] الاثنا عشريّة، والمجموع تسعة عشر مدبّراً. وكذا في العالم الصغير البشريّ هي رؤوس القوى المباشرة للتدبير والتصرّف في البرازخ السفليّة تسعة عشر قوّة[٨]: سبعة منها مبادئ الأفعال النباتيّة وأسبابها، التي ثلاثة منها أصول وأربعة منها فروع؛ واثنا عشر مبادئ الأفعال الحيوانيّة، عشرة منها مبادئ الإدراكات ـ التي خمسة[٩] ظاهرة وخمسة باطنة ـ واثنان: الشهوة والغضب.

---

١) اصل و بقيه نسخ (جز مش٢): ـ مع الله.
٢) سورة زمر، آية ٦٨.
٣) بحارالأنوار، ج٦، ص٣٢٩.
٤) سورة مدّثّر، آية ٣٠.
٥) سورة نازعات، آية ٥.
٦) سورة نازعات، آية ٤.
٧) ج، مش ١: الروح.
٨) آس، لك، مش ٢: قوى.
٩) آس، دا: + منها.

فإنّ لكلّ من هذه التسعة عشر مدخلاً في إثارة[١] نار الجحيم التي منشؤها ثوران حرارة جهنّم الطبيعة التي كانت اليوم كامنة عن نظر الخلائق، وستبرز يوم القيامة بحيث يراها الناس محرقة للجلود قطّاعة ﴿نَزَّاعَةً لِلشَّوَىٰ * تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ﴾[٢].

فمن كان على هدى من ربّه، مستوياً على صراط مستقيم[٣] صراط الله العزيز الحميد، فيسلك سبيل الله بنور الهداية بقدمي العلم والعمل، يصل إلى دار السلام ويسلم من هذه[٤] المعذّبات والمهلكات[٥] ويتخلّص عن رقّ الدنيا وأسر[٦] الشهوات: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَايَعْلَمُونَ﴾[٧].

إشراقٌ عقليٌّ في[٩] شجرة طوبى وشجرة الزّقوم

قال ـ سبحانه ـ: ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾[٨]، وقال: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾[١٠] ـ أي شجرة طعام الآثمين ـ ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾[١١] ـ يعني الطبيعة الدنيويّة ـ ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾[١٢].

و«الطلع» عبارة عن مبدأ وجود البدن الموجب لحصول[١٣] الأثمار

---

١) مش ٢: إثارة.
٢) سورة معارج، آيات ١٦ و ١٧.
٣) مش ٢: الصراط المستقيم.
٤) اصل: ـ هذه.
٥) مش ٢: الملكات.
٦) ع: أمر.
٧) سورة زمر، آية ٢٩.
٨) سورة رعد، آية ٢٩.
٩) لك، مش ١، مش ٢، آس، ع: + سرّ.
١٠) سورة دخان، آيات ٤٣ و ٤٤.
١١) سورة صافّات، آية ٦٤.
١٢) سورة صافّات، آية ٦٥.
١٣) مش ٢: لوجود.

وبروزها عن الأكمام، والأثمار[١] هي الأغذية؛ كأنّه -أي كلّ طلع منها- رأس شيطان من الشياطين، وهي الأهوية المُردية والأماني الباطلة التي تتغذّى بها وتتقوّى نفوس أهل الضلال وتمتلئ بها طبائعهم وبواطنهم من الشهوات الدُنيويّة الموجبة لنار الجحيم والعذاب الأليم.

واعلم أنّ النفس الإنسانية إذا كملت في العلم والعمل، صارت كشجرة طيّبة، فيها ثمرات العلوم الحقيقيّة وفواكه المعارف اليقينيّة. فمثل شجرة «طوبى» مثال النفس السعيدة الكريمة علماً وعملاً؛ وقد روي في طريق أصحابنا -رضوان الله عليهم- أنّ «طوبى شجرة[٢] [في الجنّة] أصلها في دار علي بن أبي طالب -عليه السلام- وليس مؤمن إلّا وفي داره غصن من أغصانها»[٣]؛ وذلك قول الله -تعالى-: ﴿طُوبىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾[٤].

فتأويل ذلك من جهة «العلم» أنّ المعارف الإلهيّة -سيّما ما يتعلق بأحوال الآخرة- إنّما يحتاج فيها إلى اقتباس النور من مشكاة نبوّة خاتم الأنبياء -سلام الله عليه وعليهم- بواسطة أوّل أوصيائه وأشرف أولياء أمّته -عليه السلام-؛ فإنّ أنوار العلوم الإلهيّة إنّما انتشرت في نفوس[٥] المستعدّين من بدر ولايته ونجم هدايته، كما أفصح عنه قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: «أنا مدينة العلم

---

١) دا: - والأثمار.

٢) ج: شجرة طوبى.

٣) بحار الأنوار، ج٨، ص ١٢٠. و در حديث ديگرى از امير المؤمنين على -عليه السلام-: «طوبى شجرة في الجنّة أصلها في دار النّبي -صلى الله عليه وآله وسلم- وليس من مؤمن إلاّ وفي داره غصن منها.» (بحار الأنوار، ج٨، ص ١١٧) و اين دو منافاتى باهم ندارند، زيرا على -عليه السلام- باب النبى (ص) است و حساب آن دو از هم جدا نمى باشد.

٤) سورة رعد، آية ٢٩.

٥) دا: النفوس.

وعليٌّ بابها»[١].

وذاته المقدّسة بالقياس إلى سائر الأولياء والعلماء بالولادة المعنويّة، كذات آدم أبي البشر في الولادة الصوريّة؛ ولهذا ورد عن النبيّ ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «يا علي! أنَا وأنتَ أبوا هذه الأُمّة»[٢].

قال صاحب الفتوحات المكيّة:

إنّ شجرة طوبى لجميع شجرات الجنان كآدم، لما ظهر منه من[٣] البنين؛ فإنّ الله لمّا غرسها وسوّاها، نفخ فيها من روحه، ولمّا تولّى الحقّ غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه، زيّنها بثمرة الحليّ والحلل اللذين فيها زينة للابسها؛ فنحن أرضها كما جعل «ما على الأرض زينة لها»، وأعطت في ثمرة الجنّة كلّها من حقيقتها عين ما هي عليه، كما أعطت النواة النخلة، وما يحمله النور الذي في ثمرها. (انتهى.)[٤]

فظهر منه أنّ شجرة طوبى يراد بها أصول المعارف والأخلاق ليكون زينة النفوس القابلة، كما أنّ ما علىَ الأرض زينة لها؛ وذلك لانّ أرض[٥] تلك الشجرة إذا كانت نفوساً، فحُلَلُها لابدّ أن تكون من قبيل[٦] زينة العلوم والمعارف ومحاسن الأخلاق والملكات.

---

١) حديث نبوى متواتر وبقول مجلسى ـ در بحار ـ: اجماعى است. براى بهرهٔ بيشتر ر.ک: بحارالأنوار، ج٤٠، ص٢٠٠، باب ٩٤.

٢) بحارالأنوار، ج٦٩، ص٣٤٣.

٣) ع: ـ من.

٤) الفتوحات المكيّة، ج٣ طبع قديم، ص ٤٣٦.

٥) اصل: الأرض.

٦) مش ٢: حلل.

توضيحٌ في حقيقة الدنيا والآخرة

قال الله ـ سبحانه ـ[١]: ﴿إِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾[٢]، وقال: ﴿وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيا إِلَّا مَتَاعُ الغُرُورِ﴾[٣].

واعلم أنّ الدنيا من عالِم «الملك»[٤] و «الشهادة»، والآخرة من عالم «الملكوت» و «الغيب». وربّما قيل: إنّ الدنيا عالم المحسوسات، والآخرة عالم المعقولات؛ وهذا غير سديد، وهذا قول الفلاسفة[٥] المنكرين للمعاد الجسماني ولوجود الجنّة والنار الجسمانيّين[٦].

والأجود أن يقال: الدنيا عالم الكون والفساد، والآخرة دار القرار.

وقيل: الدنيا[٧] مرآة الآخرة؛ فإنّها عالم الشهادة ويرى فيها عالم الغيب، وهي الآخرة. فعالم الدنيا مُحاك[٨] لعالم الآخرة؛ فمن الناس من وفّقه الله ويسّر له النظر والاعتبار، فلا ينظر إلى شيء من هذا العالم إلّا ويعبر[٩] به إلى عالم الآخرة، فيسمّى عبوره «عِبرة»، وقد أمر الله ـ تعالى ـ عباده بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِى الأَبْصَارِ﴾[١٠]. ومنهم من عميت بصيرته، فلم[١١] يعتبر ولم يعبر عن هذا [الجسر][١٢] فاحتبس في عالم الحسّ والشهادة، وسيفتح إلى حبسه أبواب جهنّم: ﴿أُولٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾[١٣].

---

١) مش ٢: تعالى.
٢) سورة حديد، آية ٢٠.
٣) سورة حشر، آية ٢.
٤) آس، دا: الملكوت.
٥) مش ١، لك، دا: فلاسفة.
٦) آس: الجسمانيتين.
٧) اصل، دا، مش ١، ج: ـ الدنيا/ قائل «ربما قيل» و «قيل...» يافت نشد.
٨) اصل: محال.
٩) مش ٢: يعتبر.
١٠) سورة حشر، آية ٢.
١١) اصل: فلا.
١٢) اصل: الجنس/ بقيه نسخ: الحبس.
١٣) سورة بقره، آية ١٧٤.

والحقّ الحقيق أنّ الجنّة والنار مخلوقتان لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[١] وقوله: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾[٢]؛ وهذا هو المرويّ عن الأئمة ـ عليهم السلام ـ، كما رَوى قدوة المحدّثين أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القمّي ـ رضي الله عنه ـ في عيون أخبار الرضا ـ عليه السلام ـ بسنده المتّصل إلى عبدالسلام بن صالح الهروي:

قال: قلت لعلّي بن موسى الرضا ـ عليه السلام ـ: يا ابن رسول الله! أخبرني عن الجنّة والنار؛ أهما اليوم مخلوقتان؟ فقال: نعم، قد دخل رسول‌الله(ص) الجنّة ورأى النار لمّا عُرج به إلى السماء.

قال: قلت له: إنّ قوماً يقولون إنّهما اليوم مقدّرتان غير مخلوقتين. فقال ـ عليه السلام ـ: ما أولئك منّا ولا نحن منهم. من أنكر خلق الجنّة والنار، فقد كذّب النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وكذّبنا وليس في ولايتنا على شيء ويخلد في نار جهنم. قال الله ـ تعالى ـ: ﴿هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ﴾[٣]. وقال النّبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «لمّا عرج بي إلى السماء، أخذ بيدي جبرئيل ـ عليه السلام ـ، فأدخلني الجنّة فناولني من رطبها فأكلته فتحوّل ذلك نطفة في صلبي؛ فلمّا هبطت[٤] إلى الأرض واقعت خديجة فحملت فاطمة ـ عليها السلام. ففاطمة «حوراء» [إنسيّة]؛ فكلّما اشتقت إلى [رائحة] الجنّة،

---

١) سورة حديد، آية ٢١.
٢) سورة بقره، آية ٢٤.
٣) سورة رحمان، آيه‌هاى ٤٣ و ٤٤.
٤) آس، لك، دا: هبت.

شممت رائحة ابنتي فاطمة.[١]

وبالجملة: الدنيا هي النشأة الناريّة[٢] الدائرة الكائنة الفاسدة؛ من ركن إليها، استحقّ النار. والآخرة هي النشأة النوريّة العالية الباقية؛ وهي صورة الجنّة ومنازلها، إلّا[٣] أنّها محجوبة عن هذه الحواس. فمن عرف نفسه وعرف ربّه، تجرّد ذاته عن غشاوة الدنيا وصار من أهل الآخرة ونعيمها: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٤].

قاعدةٌ في تحقيق الخلافة

اعلم أنّه لمّا اقتضى الحكم[٥] الإلهيّة الجامعة لجميع الكمالات المشتملة على الأسماء الحسنى والصفات العليا بسط مملكة الإيجاد والرحمة ونشر لواء القدرة والحكمة بإظهار الممكنات وإيجاد المكوّنات وخلق الخلائق وتسخير الأمور وتدبيرها، وكان مباشرة هذا الأمر من الذات القديمة الأحديّة بغير واسطة بعيدة جدّاً، لبُعد المناسبة بين عزّة[٦] القِدَم وذلّة الحدوث؛ فقضى ـ سبحانه ـ بتخليف نائب ينوب عنه في التصرّف والولاية والحفظ والرعاية.

فلا محالة له وجه إلى «القِدَم» ويستمدّ من الحقّ ـ سبحانه ـ، ووجه إلى «الحدوث» يمدّ به الخلق فجعل على صورته خليفته، تخلف[٧] عنه في التصرّف وخلع عليه خِلَع جميع أسمائه وصفاته ومكّنه في مسند «الخلافة» بإلقاء مقادير الأمور إليه وإحالة حكم «الجمهور» عليه.

فالمقصود من وجود العالم أن يوجد الإنسان الذي هو خليفة الله في

---

١) عيون أخبار الرّضا، ج١، ص١١٥.
٢) لك: ـ النارية.
٣) ع: إلى.
٤) سورة قصص، آية ٨٣.
٥) آس، مش ١، لك: حكم.
٦) دا: العزة.
٧) مش ٢: يخلف.

العالم. فالغرض من الأركان حصول النباتات، ومن النباتات حصول الحيوانات، ومن الحيوانات حصول الإنسان، ومن الإنسان حصول الأرواح، ومن الأرواح [حصول] الأرواح الناطقة، ومن الأرواح الناطقة حصول خليفة الله في الأرض: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١].

فالنبيّ لابدّ أن يكون آخذاً من الله ومتعلّماً من لدنه معطياً لعباده وهادياً لهم، فهو واسطة بين العالمين، سمعاً من[٢] جانب ولساناً إلى جانب؛ وهكذا حال سفراء الله إلى عباده وشفعائه يوم تناده.

فلقلب النبي بابان مفتوحان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت، وهو عالم «اللوح المحفوظ» ومنشأ[٣] الملائكة العلميّة والعمليّة؛ وباب مفتوح إلى القوّة[٤] المدركة، ليطالع ما في الحواس ليطّلع على سوانح مهمّات الخلق.

فهذا النبي[٥] يجب أن يُلزم الخلائق في شرعِهِ الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانيّة إلى مقام المَلَكيّة، فإنّ الأنبياء رؤوس القوافل.

كشفٌ تنبيهيٌّ في بيان الفرق بين النبوّة والشريعة والسياسة

اعلم، أنّ نسبة «النبوّة» إلى «الشريعة» كنسبة الروح إلى الجسد الذي فيه الروح، و«السياسة» المجرّدة عن[٦] الشرع كجسد لا روح فيه.

وقد ظنّ قوم من المتفلسفة أنّه لا فرق بين الشريعة والسياسة؛ وبيّن أفلاطون الإلهي فساد قولهم في كتاب النواميس،

---

١) سورة بقره، آية ٣٠.

٢) مش ٢: إلى.

٣) ع: عالم.

٤) مش ١: القوى.

٥) مش ٢: التي.

٦) آس، لك، دا: من.

وأوضح الفرق بينهما بالفعل والانفعال. وأمّا الفرق من جهة الفعل، فأفعال السياسة جزئيّة ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة، وأفعال الشريعة كليّة تامّة غير محوجة إلى السياسة.

والفرق من جهة الانفعال أنّ أمر الشريعة لازم لِذات المأمور به، وأمر السياسة مفارق له. مثاله أنّ الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلاة، فيقبل ويفعله بنفسه، فيعود نفعه[١] إليه؛ والسياسة إذا أمرت الشخص تأمر[٢] برفعه الملبوس وأصناف التجمّل، وإنّما ذلك لأجل[٣] الناظرين لا من أجل ذات اللابس.

تحقيقٌ في سبب الرؤيا الصادقة

وليعلم أوّلاً أنّ معنى «الرؤيا» انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن، والمراد من «الروح» هو الجوهر البخاري الحارّ[٤] المركّب من صفوة الأخلاط؛ وهي مطيّة للقوى النفسانية، وبها تتحرّك القوى وتتّصل الحاسّة والمحرّكة إلى آلاتها[٥]. وقد ذكر بعض صفاتها.

وبالجملة، هذه الروح بواسطة العروق الضوارب تنتشر[٦] إلى ظاهر البدن؛ وقد تحبس إلى الباطن بأسباب، مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة ومثل الاشتغال بتأثيره في الباطن لينفتح السدّ[٧]، ولهذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة، ومثل أن يكون الروح قليلاً ناقصاً فلا يفي بالظاهر والباطن جميعاً، ولنقصانها وزيادتها أسباب طبيّة مذكورة في كتب الأطبّاء.

فإذا انحبست الروح إلى الباطن وركدت الحواس بسبب من الأسباب،

---

١) دا: ـ نفعه.
٢) لك: يأمره.
٣) آس: من أجل.
٤) دا: ـ الحار.
٥) بقيه نسخ: الانتهاء.
٦) مش ٢، ج: ينشر.
٧) مش ٢: المسدّ/ ج، دا: السدد/ مش ١، لك: المسدّد.

بقيت النفس فارغة عن شغل الحواسّ؛ لأنّها لاتزال مشغولة بالتفكّر فيما يورده الحواس عليها؛ فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع، استعدّت للاتّصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقليّة ـ التي فيها نقوش جميع الموجودات كلّها المعبّرة عنها في الشرع بـ «اللوح المحفوظ» ـ و [الجواهر][1] النفسيّة[2] والقوى الانطباعيّة من البرازخ العلويّة التي فيها صور الشخصيّات الماديّة والجزئيّات الجسمانيّة.

فإذا اتّصلت بتلك الجواهر، قبلت ما فيها من النقوش، لاسيّما ما ناسب أغراض النفس ويكون مهمّاً لها؛ فحينئذ إذ ارتفع الحجاب بالنوم ـ الذي هو أخ الموت ـ قليلاً، يظهر في مرآة النفس شيء من النقوش والصور[3] التي في تلك المرائي ممّا يناسبها ويحاذيها. فإن كانت تلك الصور جزئيّة وبقيت في النفس، تحفظ[4] الحافظة إيّاها على وجهها ولم يتصرّف فيه القوّة المتخيّلة، فيصدق هذه[5] الرؤيا؛ وإن كانت المتخيّلة غالبة أو إدراك النفس للصورة[6] ضعيفاً، صارت المتخيّلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال، كتبديل العلم باللبن وتبديل العدو بالحيّة وتبديل الملك بالبحر والجبل.

تذكرةٌ **في أضغاث «الأحلام»، وهي المنامات التي لا أصل لها**

اعلم أنّ النفس بقوّتها الخياليّة التي هي لها[7] في عالمها بمنزلة القوة[8] المحرّكة في هذا العالم؛ فكما يصدر منها في عالم المحسوسات بقوّتها

---

١) همة نسخ: الجوهر.
٢) اصل: النفيسة.
٣) مش ٢: الصورة.
٤) مش١، آس، مش ٢، لك: بحفظ.
٥) مش ٢: هذا.
٦) اصل، لك، دا، ج، آس: المصوّرة.
٧) ج: ـ لها.
٨) مش ٢، لك: القوّة / اصل وبقية نسخ: القوى. مبدأ و معاد، ص ٤٧١: «...هي لها في عالمها بمنزلة القوّة المحرّكة في هذا العالم».

المحرّكة بإعانة غيرها من الأسباب أشياء من باب الحركات والتحولّات تسمّى بالصنايع والأفعال، كذلك تفعل باختراعها في مملكتها وعالمها بالباطن صوراً وأشخاصاً جسمانيّة بعضها مطابقة لما يوجد في العوالم وبعضها جزافيّات لا أصل لها في شيء من العوالم والبرازخ.

والصور المتأصّلة التي تكون في العوالم بعضها مطابقة لبعض، إذ النشآت والعوالم مطابقة بحسب الصور إلّا ما يخترعها[١] النفس بدعابة[٢] المتخيّلة وشيطنتها، فإنّها مجرد «إنشاء» لا أصل[٣] لها.

فإذا اخترعت المتخيّلة بدعابتها واضطرابها ـ التي لا يفترّ عنها في أكثر الأحوال ـ صوراً جزافيّة وانتقلت فيها وحاكتها بأمور أخرى في حال النوم وشاهدها النفس وبقيت مشغولة بمحاكاتها، كما تبقى مشغولة بالحواس في اليقظة، وخصوصاً إذا كانت ضعيفة في جوهرها منفصلة عن آثار[٤] القوى؛ فلا تستعدّ للاتّصال بالجواهر الروحانيّة. والمتخيّلة باضطرابها قويّة[٥] بسبب من الأسباب، فلاتزال تحاكي وتخترع صوراً لا وجود لها، وتبقى في الحافظة إلى أن تستيقظ فتذكّر[٦] ما رآه في المنام.

ولمحاكاتها ـ أيضاً ـ أسباب من أحوال البدن ومزاجه؛ فإن غلب على مزاجه الصفراء، حاكاها[٧] بالأجزاء[٨] الصفراء[٩]؛ وإن كان فيه الحرارة، حاكاها بالنار والحمّام الحارّ؛ وإن غلبت البرودة، حاكاها بالثلج والشتاء ونظائرهما؛

---

١) اصل و نسخ خطى: يخترعه.

٢) مش ٢، آس: برعاية/لك: بإعانة/دا: برعايتها.

٣) دا: الأصل/ عيناً مطابق با مبدأ و معاد (ص ٤٧١، ط آشتيانى).

٤) مبدأ و معاد: آثارها.

٥) مش ٢: قوّته/ مبدأ و معاد: باضطرابها قويت...

٦) مش ٢: فيذكره.

٧) ج: حكاها/اصل: + بالثلج والشتاء ونظائرهما.

٨) در مبدأ و معاد: بالأشياء.

٩) ج: الصفر.

وإن غلبت السوداء، حاكاها بالأشياء السود والأمور الهائلة.

وإنّما حصلت صورة النار -مثلاً- في التخيّل عند غلبة الحرارة لأنّ الحرارة -التي في موضع- يتعدّى إلى مجاورها[١]، كما يتعدّى نور الشمس إلى الأجسام؛ بمعنى أنّه سيكون سبباً لحدوثه، إذا خلقت الأشياء موجودة، أفاض[٢] وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره.

والقوّة المتخيّلة منطبعة في الجسم الحارّ، فيتأثّر بها تأثّراً[٣] يليق[٤] بطبعها؛ كما مرّ أنّ كلّ شيء قابل يتأثّر من شيء فإنّما يتأثّر منه بشيء يناسب جوهر هذا القابل وطبعه. فالمتخيّلة ليست بجسم حتى تقبل نفس الحرارة، فتقبل من الحرارة ما في طبعها للقبول له، وهو صورة الحارّ، فهذا هو السبب فيه.[٥]

تكملةٌ
معرفة سبب العلم بالمغيبات في اليقظة

قد عرفت سبب الاطلاع بالغيوب في النوم، من ركود الحواس واتّصال النفس[٦] بالجواهر العقليّة أو النفسيّة وقبولها من تلك المبادئ صوراً تناسبها اهتمّت[٧] بها.

ويمكن أن يكون ذلك[٨] لبعض النفوس في اليقظة[٩] لوسع قوّتها بالنظر إلى جانب العلوّ وجانب السفل جميعاً، كما يقوى بعض النفوس ليجمع في حالة

---

١) ع، دا: مجاورتها. مبدأ و معاد، ص ٤٧٢: المجاور لها.

٢) مش ٢، ع، لك: - افاض.

٣) مش ١، آس، ع: تأثيراً.

٤) مش ٢: يلين.

٥) عيناً فصل «أضغاث أحلام» مبدأ و معاد.

٦) لك: - النفس.

٧) اصل: اهمّت.

٨) لك: - ذلك.

٩) در مبدأ و معاد: ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة بسببين: أحدهما قوة النفس -فطريّة أو مكتسبة- لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوّتها بالنظر إلى...»

واحدة الاشتغال بعدّة أمور، فيكتب ويتكلّم ويسمع[1]. فمثل هذه النفوس التي لها اقتدارًا على ضبط الجانبين يجوز أن يفتّر عنها في بعض الأحوال شغل[2] الحواس ويطّلع على «عالم الغيب»، فيظهر لها منه بعض الأمور كالبرق الخاطف، وهذا ضرب من النبوّة.

ثمّ إن ضعفت المتخيّلة، بقى في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، [فـ]كان وحياً صريحاً؛ وإن قويت المتخيّلة واشتغلت بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقراً إلى التأويل كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير.[3]

وصيّةٌ اعلم، أيّها السالك إلى الله ـ تعالى ـ والراغب إلى نيل ملكوت ربّه الأعلي والطالب للنزول في الفردوس الأعلى، أنّ بحر المعرفة ليس له ساحل، إلّا أنّ لكلّ درجة بقدر غوصه وخوضه، ولا يمكن الخوض والغوص لكلّ من كان مباشر الأعمال السبعيّة والبهيميّة ومزاول المكايد الشيطانيّة؛ لأنّ فيهم رسخت الهيئات الفاسدة[4] والملكات المضلّة وارتكمت على

---

١) دا: يستمع.

٢) مش ١، مش ٢، ع، آس: شغل؛ همچنين در كتاب مبدأ و معاد / اصل و بقيهٔ نسخ: فيشغل.

٣) با كمى اختلاف، عيناً همان «فصلٌ في معرفة سبب العلم بالمغيبات...» كتاب مبدأ و معاد. سپس به دنبال آن آورده است:

الثاني أن يغلب على المزاج اليبوسة والحرارة ويقلّ الروح البخاري، حتى يتصرّف النفس لغلبة السوداء وقلّة الروح عن المواد الحواس، فيكون مع فتح العين وساير أبواب الحواس كالمبهوت الغافل الغائب عمّا يرى ويسمع؛ وذلك لضعف خروج الروح إلى الظاهر. فهذا أيضاً لا يستحيل أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانيّة شيء من الغيب فيحدّث به ويجري على لسانه، كأنّه أيضاً غافل عما يحدث به؛ وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض الكهنة، فيحدثون بما يكون موافقاً لما سيكون. وهذا نوع نقصان يظنّه الجهلة كمالاً و ولاية، والسبب الأوّل نوع كمال.

٤) لك: الفاسقة.

أفئدتهم، فبقوا شاكّين[١] حيارى تائهين في تيه الجهالة وظلمة[٢] الحيرة[٣]، وقد حبطت أعمالهم وانتكست رؤوسهم، فما لهم من معرفة الله من نصيب: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾[٤].

واعلم، يا أخي، أنّ نفسك مسافر إلى الله ـ تعالى ـ من أوّل منزل من منازل وجودها، وبدنك مركبك؛ فتأهب للزاد والاستعداد[٥] بالسلاح الذي يُدفع بها سُرّاق المنازل وقُطّاع المراحل حتّى يصلك إلى المطلوب الحقيقي والمقصود اليقيني الذي هو منتهى الغايات.

واعلم أنّ ما سردنا عليك من بعض[٦] مسائل الحكمة الحقّة الإلهيّة التي لا يتأتى لكلّ[٧] دركه ولا يتيسّر ضبطه إلّا لمن كان فطرته سليمة عن الأمراض الدنياويّة والوساوس الشيطانيّة وترك الاشتهار وطلب الجمعيّة، حقّ حقيق بالأخذ، أحقّ بالبيان بل بالتبيان؛ وهذه علانية وعيان عند العقول الأخرويّة والمعرضين عن زهرات الدنيوية[٨].

فما حقّقت لك ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفيضه من أسرار المبدأ والمعاد، وهو «لكلّ قوم هاد». والحمدلله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين[٩].

***

١) ع: ـ شاكين.
٢) آس، مش ١، دا، ع: ظلمات.
٣) آس: الحياة.
٤) سورة يونس، آية ٦٣.
٥) مش ٢: للاستعداد.
٦) مش ٢: ـ بعض.
٧) مش ٢: + أحد.
٨) اصل: فهوات.
٩) آس: الأمجاد.

فهرستها

فهرست آیات قرآنی

فهرست احاديث و اقوال

فهرست اشعار

فهرست نام کتابها

فهرست نام اشخاص

فهرست إصطلاحات

منابع و مآخذ تحقیق

قرآن کریم.

آئین زروانی، مسعود جلالی مقدم.

تهران، [بی ن]، ۱۳۷۲.

آئین شهریاری در شرق، ساموئیل.ک.ادی، ترجمه فریدون بدره‌ای.

تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳٤۷.

آگوستن، کارل یاسپرس، ترجمهٔ محمدحسن لطفی.

تهران، خوارزمی، ۱۳٦۳.

أثولوجیا، افلوطین، ترجمه ابن ناعمه حمصی، تصحیح جلال الدین آشتیانی.

تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳٥٦.

ارسطو و حکمت مشاء، ژان برن، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی.

تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.

الإرشاد، مفید، صححه کاظم موسوی.

طهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۷ق.

اسپینوزا، کاپلستن، ترجمهٔ سیدمحمد حکاک.

تهران، حکمت، ۱۳۷۳.

أصول الفلسفة الإشراقیة، محمدعلی ابوریان.

بیروت، دارالطلبه.

أعلام النبوّة، ابوحاتم الرازی، تحقیق و تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی.

تهران، انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳٥٦.

انسان، مارکسیسم و اسلام، علی شریعتی.

ج ۲، قم [مرکز پخش حرّ]، ۱۳٥٥.

بحار الأنوار، علامهٔ مجلسی.

قم، ۱۳۷۶ ق.
بدایات التفلسف، مهدی فضل الله.
بیروت، دارالطلیعة.
بدایات الفلسفة الأخلاقیة، محمد عبدالرحمن مرحبا.
بیروت، عزالدین.
پایدیا، ورنریگر، ترجمهٔ محمدحسن لطفی.
تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶.
تاریخ الحکماء، قفطی.
لایپزیک، ۱۹۰۳.
تاریخ الفلسفة العربیة، حنا الفاخوری و خلیل الجرّ.
بیروت، دارالجیل.
تاریخ الفلسفة الیونانیة، محمد عبدالرحمن مرحبا.
بیروت، عز الدین ـ عویدات.
تاریخ الفلسفة و العلم، علی زیعور.
بیروت، عزالدین.
تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، عبدالرحمن بدوی، ترجمه صابری.
مشهد، آستان قدس.
تاریخ ایران باستان، حسن پیرنیا.
چ ۵. تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۰.
تاریخ تمدن، توین بی، ترجمهٔ یعقوب آژند.
تهران، مولی، ۱۳۶۲.
تاریخ تمدن، ویل دورانت، هیئت مترجمین.
چ ۳. تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
تاریخ فلسفه اسلامی، هانری، کوربن، ترجمهٔ جواد طباطبائی.
تهران، کویر، ۱۳۷۳
تاریخ فلسفه در اسلام (٤ج)، م.م. شریف، ترجمهٔ فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی.
تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳٦۲ـ۱۳۷۰.
تاریخ فلسفه (دوره یونانی و روم)، امیل بریه (برهیه)، ترجمه علیمراد داودی.
چ ۲. تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷٤.
تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب، زیر نظر رادا کریشنا، ترجمه خسرو جهانداری و...

تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳٦۷.
تاریخ فلسفه غرب، برتراندراسل، ترجمۀ نجف دریابندری.
تهران، سخن، ۱۳٤۰.
تاریخ فلسفه قرون وسطی، و.ن.برانیت، ترجمه اسمعیل دولتشاهی.
[تهران] تربیت معلم، ۱۳٥٤.
تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خوئی.
تهران، دانش، ۱۳۳٥.
تاریخ فلسفه یونان، گاتری، ترجمۀ مهدی قوام صفری.
تهران، فکر روز، ۱۳۷٥.
تاریخ فلسفه (یونان و روم)، فردریک کاپلستن، ترجمۀ سیدجلال الدین مجتبوی.
ج ۲. تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳٦۸.
تاریخ قرون وسطی، آلبرماله، ترجمه عبدالحسین هژیر.
تهران، ابن سینا، ۱۳۳٥.
تاریخ ماد، ا.دیاکونوف، ترجمۀ کریم کشاورز.
ج ۲. تهران، پیام، ۱۳٥۷.
تاریخ ملل شرق، آلبرماله، ترجمۀ عبدالحسین هژیر.
ج ۲. [بی‌م] ابن سینا، ۱۳۳۲.
تاریخ هرودوت، ترجمۀ ع. وحید مازندرانی.
تهران، علمی، ۱۳۲٤.
التحصیل، بهمنیار بن المرزبان، تصحیح مرتضی مطهری.
ج ۲. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷٥.
تصوّف و ادبیات تصوّف، یوگنی ادوارد ویچ برتلس، ترجمۀ سیروس ایزدی.
تهران، امیرکبیر، ۱۳٥٦.
التعلیقات، ابن سینا، حققه و قدّم له عبدالرحمن بدوی.
قم، مرکز النشر ـ مکتب الاعلام الاسلامی، ۱٤۰٤.
تفکر فلسفی غرب، مرتضی مطهری.
قم، نشر اندیشه.
تمدنهای باستانی، ژرژ کنتنو، ترجمه علی اصغر سروش.
[تهران]، سازمان کتابهای جیبی، [۱۳٤۳].
جامع الحکمتین، ناصر خسرو، تصحیح هانری کربن و محمد معین.

تهران، انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۳۳۲.
جامعهٔ باز و دشمنان آن، کارل پوپر، ترجمه عزت الله فولادوند.
تهران، خوارزمی، ۱۳٦٤.
جنگهای صلیبی، رنه گروسه، ترجمه علی اصغر شمیم.
تهران، مطبوعات علمی، ۱۳۲۸.
حدسها و ابطالها، کارل پوپر، ترجمه احمد آرام.
تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳٦۳.
حدوث العالم، صدرالدین الشیرازی، تصحیح سیّد حسین موسویان.
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
الحکمة المتعالیة في الأسفار الأربعة، صدرالدین محمد الشیرازی.
الطبعة الثالثة بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
حیات مردان نامی، پلوتارخوس، ترجمه رضا مشایخی.
تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳٦.
خریف الفکر الیونانی، عبدالرحمن بدوی.
بیروت، دارالعلم، ۱۹۷۹.
دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی.
تهران، خوارزمی، ۱۳٦٦.
دین ایرانی، امیل بنونیت، ترجمه بهمن سرکاراتی.
ج ۲. تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳٥٤.
زبدة العجائب، نوفل افندی.
بمبئی.
زردشت و جهان غرب، ژ.دوشن گیمن، ترجمه مسعود رجب‌نیا.
[بی‌م]، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳٥۰.
سرگذشت قانون، علی پاشا صالح
[تهران، دانشگاه تهران، ۱۳٤۸]
سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، محمد مدرسی(زنجانی).
تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳٥.
سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی.
تهران، زوّار، ۱۳٦۷.
سیر حکمت در یونان، شارل ورنر، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد.
تهران، زوّار، [بی ت].

سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال، ترجمه [امیرحسین] آریانپور.
تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، [١٣٤٧].
سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ترجمهٔ فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی.
تهران، نشر دانشگاهی، ١٣٧٢.
شرح الهدایة، صدرالدین الشیرازی، با حواشی میرزا ابوالحسن جلوه و...
چاپ سنگی، طهران، میرزا محمدعلی کتابفروش شیرازی، ١٣١٤.
شرح فصوص الحکم، مؤیّدالدین جندی، تصحیح آشتیانی.
مشهد، دانشگاه مشهد، ١٣٦١.
الشفاء (الإلهیات) ابن سینا، تحقیق الأُستاذین الأب قنوانی و سعید زاید.
قم، مکتبة آیة الله المرعشی، ١٤٠٤ق.
الشواهد الربوبیة، صدرالدین شیرازی، تصحیح جلال الدین آشتیانی.
مشهد، دانشگاه مشهد، ١٣٤٦.
طبیعیات، ارسطو، ترجمهٔ مهدی فرشاد.
تهران، امیرکبیر، ١٣٦٣.
عیون الأخبار، ابن بابویه، محمد مهدی حسن.
[نجف المطبعة حیدریة، ١٢٩٠ق.]
عیون الأنباء، ابن ابی اصیبعه.
بیروت، دارالفکر، ١٣٧٦ق.
فارابی مؤسّس فلسفهٔ اسلامی، رضا داوری اردکانی.
چ ٣. تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٦٢.
الفتوحات المکیة (١٤ج)، ابن عربی، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی.
بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٩٩٤.
الفتوحات المکیة (طبع قدیم) ٤ج.
بیروت. دارصادر [بی‌ت]
الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم.
قاهره، ١٣١٧.
فلاسفهٔ شیعه، عبدالله نعمه، ترجمهٔ جعفر غضبان.
تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ١٣٦٠.
فلسفه‌های بزرگ، پیردوکاسه، ترجمهٔ احد آرام.
[تهران، علی اکبر علمی]، ١٣٢٧ (چه میدانم ش ١).
فلسفهٔ دیکارت و نیچه. مهدی فضل الله.

بیروت، دارالطلیعة.
الفلسفة فی الهند، علی زیعور.
بیروت، عزالدین.
الفهرست، ابن ندیم.
قاهره، [بی ت].
قاموس الرجال، محمد تقی التستری.
تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۷۹ق.
القرامطة بین المد و الجزر، مصطفی غالب.
بیروت، دارالاندس، [بی‌ت].
قوت القلوب، ابوطالب مکی، تحقیق علی محمد عبد اللطیف.
قاهره، مطبعة المصریة، ۱۳۵۱ق.
کنز الحکمة (ترجمهٔ نزهة الأرواح و روضة الأفراح)، شمس الدین شهرزوری، ترجمهٔ ضیاء الدین درّی.
طهران، چاپخانه دانش، ۱۳۱۶.
گلستان، سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی.
چ ۲. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
مبانی و تاریخ فلسفهٔ غرب، ر.ج.هالینک دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
تهران، کیهان، ۱۳۶٤.
المبدأ و المعاد، صدرالدین الشیرازی، تصحیح جلال الدین آشتیانی.
تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵٤.
متافیزیک، ارسطو، ترجمهٔ شرف الدین خراسانی.
تهران، نشر گفتار، ۱۳٦٦.
متفکران یونانی، تئودور گمپرتس. ترجمهٔ محمد حسن لطفی.
تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱)، تصحیح هانری کوربن.
تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
مجموعهٔ رسائل، خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی.
تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
مزدیسنا و تأثیر آن در ادب فارسی، محمد معین.
چ ۲. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
المشاعر. صدرالدین شیرازی، تصحیح هانری کربن.

ج ۲. طهوری، ۱۳٦۳.
مطالعات تطبیقی در فلسفهٔ اسلامی، سعید شیخ، ترجمه مصطفی محقق داماد.
تهران، خوارزمی، ۱۳٦۹.
المظاهر الإلهية، صدرالدين الشيرازی، جلال الدين آشتيانی.
مشهد، دانشگاه مشهد، [۱۳۸۰ ق]
مع الفلسفة اليونانية، محمد عبدالرحمن مرحبا.
بيروت، عويدات.
معتزله، محمود فاضل (يزدی مطلق).
تهران، نشر مرکز دانشگاهی، ۱۳٦۲.
المعجم المفرس لألفاظ أحاديث بحار الأنوار، إشراف عليرضا برازش.
طهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی مؤسسة الطباعة و النشر، ١٤١٥=۱۳۷۲
مقاتل الطالبين، ابوالفرج اصفهانی، تحقيق احمد صقر.
قاهره، داراحياء الكتب العربية، ۱۳٦۸ق.
مقالات معين، بكوشش مهدخت معين.
تهران، معين، ۱۳٦۱.
مقاله‌ای بر فلسفهٔ علوم، رودلف كارناپ، ترجمه يوسف عقيقی.
[تهران] نيلوفر، ۱۳٦۳.
الملل و النحل، محمد بن عبدالكريم الشهرستانی، تحقيق محمد سيّد كيلانی.
بيروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۵ـ۱۹۷۵.
منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلال الدين آشتيانی.
تهران، انستيتو ايران و فرانسه، ۱۳۵۱.
موسوعة اعلام الفلسفه، زونی‌ايلی‌الفا.
بيروت، دارالكتب.
موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوی.
بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ١٩٨٤.
نخستين فيلسوفان يونان، شرف الدين خراسانی.
تهران، شرکت کتابهای جيبی، ۱۳۵۰.
نقد تفكر فلسفی غرب، اتين ژيلسن، ترجمه احمد احمدی.
تهران، حکمت، ۱۳۵۷.
نهج البلاغة، تحقيق صبحی الصالح.
بيروت دارالكتب، ۱۹۸۰.